

UNIVERSITÉ DE LYON — FACULTÉ DES LETTRES

LE
PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

ESSAI DE PSYCHOLOGISME PRAGMATIQUE
AU SUJET DES
EXPÉRIENCES RELIGIEUSES

D'après W. JAMES

THÈSE POUR LE DOCTORAT
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

PAR

A. MÉNARD

Avocat

Diplômé des Hautes Études philosophiques



A. MALOINE, ÉDITEUR

Rue de la Charité, 6

LYON

Rue de l'École-de-Médecine, 25

PARIS

1910

THÈSE
POUR LE DOCTORAT



Digitized by the Internet Archive
in 2026

UNIVERSITÉ DE LYON — FACULTÉ DES LETTRES

LE
PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

ESSAI DE PSYCHOLOGISME PRAGMATIQUE

AU SUJET DES

EXPÉRIENCES RELIGIEUSES

D'après W. JAMES

THÈSE POUR LE DOCTORAT
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE LYON



PAR

A. MÉNARD

Avocat

Diplômé des Hautes Études philosophiques



A. MALOINE, ÉDITEUR

Rue de la Charité, 6
LYON

Rue de l'École-de-Médecine, 25
PARIS

1910

AVANT-PROPOS

La complexité du problème religieux ne permet pas qu'on y propose quelques-unes de ces solutions quasi géométriques dont la logique voile trop souvent l'extrémité même de la maigreur. Si, toutefois, on prétend introduire dans cet ordre de recherches une méthode scientifique, il semble, pour adopter la terminologie de M. Boutroux, que le *psychologisme* s'impose. Lui préférer le *socologisme*, c'est, en effet, éliminer *a priori* de la manifestation religieuse la personnalité, pour lui substituer une conscience collective qui apparaît sans fondement si elle ne résulte pas de la combinaison des consciences particulières. C'est oublier surtout le principe établi par Wundt de la dépendance où se trouvent toutes les sciences morales (*Geisteswissenschaften*) à l'égard de la psychologie générale (*Allgemeine Psychologie*).

Une méthode strictement psychologique tend à déterminer les *conditions* de ce contenu spécial de conscience qui constitue le phénomène religieux.

De ce point de vue, l'expérience religieuse sera scientifiquement déterminée lorsqu'on l'aura réduite aux lois qui gouvernent l'expérience psychologique telle que nous la connaissons. Comme d'ailleurs, le propre de l'expérience psychologique est précisément d'être immédiate,

c'est-à-dire, d'après la doctrine de Wundt, d'impliquer à la fois le sujet et l'objet, ainsi que leurs rapports, une analyse psychologique du phénomène religieux devra s'appliquer, d'une part, à dégager les éléments proprement subjectifs et, d'autre part, leurs relations avec cet objet particulier que nous nommons le divin.

Cependant, pour que l'analyse subjective ait en elle un fondement de *généralisation*, il faut nécessairement qu'elle s'appuie sur une vue déterministe de conservation du même et de *causalité*, vue à laquelle répugne l'écoulement purement qualitatif et hétérogène des psychoses. Ce fondement, théoriquement réductible à des termes d'identité, concevable, par conséquent, sous la forme quantitative pure est physiologique. La description psychologique du complexe religieux ne vaudra donc scientifiquement qu'en fonction d'une analyse théoriquement quantitative de ses conditions.

Ce procédé ne pourra évidemment pas épuiser le contenu du fait religieux particulier, car des conditions objectives identiques, autant qu'il peut nous sembler dans l'état actuel de la question, déterminent des *sentiments* nettement différenciés. Ainsi, la *qualité* propre du sentiment religieux devra nous être, au même titre, d'ailleurs, que la sensation, immédiatement donnée; et si elle ne nous est pas immédiatement donnée, il nous faudra pour en connaître, nous référer aux observations des sujets qui l'ont sensiblement éprouvée.

La question est maintenant de savoir si ce résidu méritera le nom d'expérience. Il ne le méritera pas si l'on réduit toute expérience au type de l'expérience scientifique; en effet, le concept de l'expérience scientifique im-

plique la stabilité d'un rapport entre un objet et une indéfini-
té de sujets; or, par définition, ce résidu est en fonction d'un seul sujet. Il le méritera si l'on rejette le concept théorique fourni par la science et que l'on appelle expérience, tout ce qui est donné. Telle est la position de l'empirisme radical adoptée par W. James.

Mais il est manifeste que ce donné ne saurait être traité que *subjectivement*. Nous ne pourrions donc plus en parler que « par façon de rhétorique », si d'ailleurs une voie ne nous était ouverte, de lui imposer l'emprise d'une nouvelle méthode objective. Car enfin, ce sentiment personnel a des effets sur l'individu, sur la société, sur l'univers, et ces efforts peuvent ne pas nous échapper, *Le pragmatisme fournira donc un moyen de compléter l'empirisme radical.*

Cette expression même de pragmatisme, de l'avis même de W. James, très ambiguë, appelle une explication. On entend souvent répéter, par manière de critique, que ce n'est point là une doctrine nouvelle, et certains pensent lui avoir porté un coup décisif lorsqu'ils ont cité quelque passage de notre vieux Montaigne : « J'aime mieux suivre les effets que les raisons »; ou encore : « Si l'homme était sage, il prendrait le vrai prix de chaque chose, selon qu'elle serait le plus utile et propre à la vie. » Mais n'est-ce point, au contraire, servir les vues d'une philosophie simplement *humaine* que de lui chercher des précurseurs parmi les génies, qui, à leur époque, furent les plus humains ? A vrai dire, W. James courait au-devant de l'objection lorsqu'il donnait à son « Pragmatisme » ce sous-titre assez piquant : *une manière nouvelle de nommer quelques anciennes manières de pen-*

ser. F.-C.-S. Schiller, au commencement de ses *Studies in Humanism*, ne se recommande-t-il pas de Protagoras? L'empirisme anglais, le criticisme même, le positivisme et surtout le néo-criticisme sont, en fait, très étroitement apparentés avec le pragmatisme, qui, peut-être, n'a fait que développer le contenu implicite de ces divers systèmes : « On ne trouvera rien de nouveau dans la méthode pragmatique, remarque très justement W. James... Mais, les précurseurs du pragmatisme ne l'appliquaient que par fragments. Leur enseignement n'était, en somme, qu'un prélude. Aujourd'hui seulement, cette doctrine adopte un point de vue général, elle prend conscience de l'universalité de sa mission, et conçoit la prétention d'une destinée conquérante. »

Ainsi, le *pragmatisme* conscient de lui-même se présente comme la qualification d'une théorie de la connaissance.

Ch. Peirce entrevit le premier la possibilité de cette généralisation lorsque, dès 1878, dans un article intitulé : « De la façon de rendre nos idées claires », il insista sur le fait que nos *croyances* sont essentiellement des règles pour l'action. Pour développer la signification d'une pensée, ajoutait Peirce, il suffit de déterminer la conduite qu'elle peut produire : « Le fait tangible à la base de toutes nos distinctions pensées, si subtiles soient-elles, consiste en ceci que chacune d'elles représente une différence pratiquement possible. En conséquence, pour obtenir une clarté parfaite dans les pensées que nous avons d'un objet, il nous faut seulement considérer quels effets pratiques l'objet implique, quelles sensations nous en pouvons attendre et quelles réactions nous devons préparer (1). »

(1) W. J. Pragmatism, pp. 46-7.

Ce principe, naturellement déduit du sensationisme anglais, mais étouffé, dans les pays de langue anglaise même, sous les superfétations de l'idéalisme transcendantal importé d'Allemagne, devait être rajeuni et vivifié par W. James, qui en fit, en 1898, une application très nette à la religion. Dans cette conférence, restée fameuse, adressée aux membres de l'association philosophique du professeur Howison à l'université de Californie, il ne faisait d'ailleurs que confirmer l'esprit des essais philosophiques contenus dans la *Volonté de croire*.

Il importe toutefois de remarquer que l'auteur y traitait principalement de ce que j'appellerai volontiers le *pragmatisme moral*, par opposition au *pragmatisme scientifique*. Le *pragmatisme moral* pose, en somme, que le fait moral et le fait religieux ne doivent point être jugés par leur origine, par le *terminus a quo*, mais par leurs résultats humains, leur *terminus ad quem*, au regard de l'individu et de la société. Il nie que l'on puisse condamner ou approuver *a priori*, une philosophie morale ou un enseignement religieux, et affirme que le blâme ou son contraire doivent être ici fondés sur l'expérience donnée comme résultat de cette philosophie ou de cet enseignement. Or, la métaphysique scientifique procède précisément d'une façon contraire lorsqu'elle insiste sur le fait que les manifestations religieuses les plus complètes et les plus hautes ont pour condition des désordres et des dégénérescences physiologiques. En raisonnant de la sorte, on pose ce principe absolu que tout *désordre physiologique* cérébral est nécessairement nuisible à l'individu et à la société, principe que l'expérience ne confirme absolument pas. Le pragmatisme moral, au con-

traire, reste fidèle à la méthode empirique, puisqu'il se place exclusivement dans le domaine des *faits* moraux ou sociaux conséquents à ces autres *faits* psychologiques que sont les croyances morales ou religieuses.

Mais le pragmatisme a décidément passé les bornes du simple moralisme. Sous la poussée de F.-C.-S. Schiller (1) et de Dewey (2), il prend l'allure d'une critique générale de la connaissance scientifique. Il suffit, pour s'en convaincre, de citer les noms dont ses promoteurs se réclament: H. Poincaré en France (3), Mach, Ostwald, Jerusalem en Allemagne. De ce point de vue, son intérêt philosophique paraît considérable, mais il devient aussi plus difficile de le définir et de le différencier nettement. « Le savant, déclare Ernst Mach, pourra se déclarer satisfait s'il reconnaît que l'activité psychique du chercheur est une modification méthodiquement expliquée, aiguisée et affinée de l'activité instinctive des animaux et des hommes, activité qui interviert journellement dans la vie à l'état de nature et dans la civilisation (4). » Ainsi adopte-t-on dès l'abord une position psychologique, et cherche-t-on à déduire toute la connaissance de la nature sensori-motrice de l'appareil nerveux. Le pragmatisme, j'ai eu l'occasion de le montrer ailleurs (5), est en effet

(1) Notamment : *Axioms as postulates in personal idealism* (London, Macmillan, 1902) et *Studies in Humanism* (London, Macmillan, 1907).

(2) *Studies in logical Theory*, 1906.

(3) Je ne cite pas M. Bergson, parce que, de ce point de vue particulier, son nom n'est pas, comme on dit, une réclame.

(4) Ernest Mach, *La Connaissance et l'Erreur*. Trad. Marcel Dufour. Préface, p. 7. Flammarion, 1908.

(5) *Analyse et critique des Principes de la Psychologie* de W. James, notamment chap. VII. Alcan, 1911.

fondé sur des considérations très sérieuses tirées de l'expérience psychologique. Dans cet ordre d'idées, il est naturel de concevoir la connaissance comme une fonction biologique, et la vérité et l'erreur comme des conséquences pures et simples de l'exercice de cette fonction. Mais on ne conçoit pas de fonction biologique qui ne soit en même temps une *réaction*, de sorte qu'il faut bien, avec le néo-criticisme, mettre la volonté à la base de la connaissance et dire, après W. James, que nous faisons notre vérité comme nous faisons notre erreur. « *Ce sont les mêmes fonctions psychiques, fonctionnant selon les mêmes règles, qui nous conduisent tantôt à la vérité, tantôt à l'erreur...*, seule, la vérification soigneuse et faite dans tous les sens peut nous garantir de l'erreur (1). » Or, cette *vérification* ne doit pas être du même type, suivant que nous avons affaire avec des démonstrations indépendantes de l'expérience, comme sont celles des mathématiques pures, ou avec des inductions susceptibles de produire des effets empiriquement discernables. W. James s'est expliqué assez confusément sur cette question. On peut cependant résumer très simplement son exposition en disant que pour les démonstrations d'ordre *a priori* la vérité est faite lorsqu'on constate un enchaînement, une suite *régulière* des pensées qui, d'ailleurs, ici, évoluent librement dans un domaine qu'elles créent de toutes pièces, et que, pour les démonstrations d'ordre *a posteriori*, cette même vérité résulte de la concordance de l'expérience actuelle avec les expériences passées, qu'elle amplifie : « Un penseur danois a dit, nous vivons dans la

(1) Ernest Mach, *op. cit.*, p. 132.

direction de l'avenir (forwards), mais nous comprenons dans celle du passé (backwards) (1). » Ainsi, le Pragmatisme *scientifique* se distingue nettement de l'utilitarisme vulgaire, avec lequel on est tenté cependant de le confondre, parce qu'il réserve une large place à la *théorie* scientifique, à ce que Mach appelle quelque part la *concordance des idées entre elles*. Il est vrai, cependant, de dire, et l'on ne saurait trop le répéter, que cette concordance même, dont certains esprits peuvent faire leur objet exclusif, n'aurait aucune signification humaine, dans le sens social du mot, si elle ne se traduisait pas d'une manière ou de l'autre par une bonification de l'homme ou, en d'autres termes, par l'adaptation plus complète de l'espèce humaine aux conditions les plus particulières et aussi les plus générales de son existence.

Les avantages de cette méthode sautent aux yeux. En ce qui concerne le pragmatisme scientifique, elle a ruiné certaines illusions métaphysiques courantes dans les sciences, et préparé un rapprochement fécond entre ces sciences mêmes et la vraie critique philosophique. En ce qui concerne le pragmatisme moral, dont nous avons plus particulièrement à nous occuper ici, cette méthode ouvre la voie à un *tolérantisme* rationnel, qui refuse de s'appuyer sur un dogme, même laïque, pour condamner.

C'est bien là précisément l'attitude d'esprit que nous devons retenir au moment d'aborder l'étude psychologique d'un fait autour duquel se sont accumulées tant de colères et tant de haines.

Je ne me propose pas autre chose ici que d'ébaucher

(1) W. J. Pragmatism, p. 222. Longmans Green & Co, 1907.

une étude du phénomène religieux au double point de vue du *psychologisme* et du pragmatisme. Du psychologisme, et non de l'*empirisme radical*, parce que, si j'ai réussi à comprendre M. Boutroux, il me semble que la critique française attribue à cette expression une signification métaphysique, que je ne lui ai point découverte et qui me paraît contestable. Celui-là est empiriste radical qui « se contente de regarder ses conclusions les plus assurées concernant les faits donnés comme des hypothèses susceptibles de modifications dans le cours de l'expérience future, (qui) traite la doctrine du monisme elle-même comme une hypothèse et, à la différence de ces partisans d'un faux empirisme courant sous le nom de positivisme, d'agnosticisme ou de naturalisme scientifique, n'affirme pas dogmatiquement que ce monisme cadre avec toute expérience (1). » Il n'est pas douteux que cette attitude implique une renonciation à l'esprit de système et que, dans le domaine particulier de la psychologie, elle a conduit W. James à rejeter également l'atomisme psychique et le spiritualisme pour adopter sa théorie du flot conscient. Malheureusement, l'auteur des *Variétés de l'expérience religieuse* tire de cette description empirique du flot conscient des conséquences qui la dépassent nettement, de sorte que l'on commet, je crois, une confusion regrettable en affirmant que l'empirisme radical se réduit à cette vue(2).

C'est, du même coup, indiquer le sens de ma critique, qui s'efforcera de retenir de W. James sa *méthode* beaucoup plus que ses conclusions.

(1) *The Will to believe*. Préface, p. viii.

(2) E. Boutroux. *Science et Religion*. Flammarion, 1909, p. 301.

Je m'inspire largement de deux ouvrages de W. James, dont le premier est intitulé : *La Volonté de croire* (*The Will to believe*) et le second : *Les Variétés de l'expérience religieuse* (*The varieties of religious experience*).

The Will to believe porte la date de 1902, mais les articles et conférences qui s'y trouvent reproduits sont bien antérieurs et quelques-uns ont été traduits dans la *Critique philosophique* (1879, 1880, 1881, 1882, 1884, 1891, 1896). C'est une œuvre de forme assez décousue (style et mode d'exposition), mais dont, cependant, se dégage nettement une idée dominante. L'auteur s'y efforce, en effet, de découvrir dans la psychologie même de la croyance et de la connaissance un fondement solide, et, jusque-là, vraiment rationnel des hypothèses morales et religieuses les plus générales, notamment, de l'hypothèse déiste.

Les Variétés de l'expérience religieuse parurent également en 1902. L'ouvrage fit quelque bruit : il est aujourd'hui universellement connu dans les milieux philosophiques français, grâce à l'excellente traduction de M. Abauzit. C'est un recueil de conférences prononcées à l'Université d'Edimbourg, où W. James étudie plus particulièrement la *passion* religieuse et applique à sa critique le principe pragmatique de Peirce.

BIBLIOGRAPHIE

W. JAMES. — *Pragmatism*, 1907, pp. 222 et suiv.

Ernest MACH. — *La connaissance et l'erreur*, trad. Marcel Dufour (Flammarion, 1908), notamment ch. I, ch. IV, ch. VII, ch. VIII.

F.-C.-S. SCHILLER. — *Studies in Humanism*, 1907.

E. BOUTROUX. — *Science et Religion* (Flammarion, 1909), 1^{re} partie, ch. IV ; *Psychologisme et Sociologisme* et 2^e partie : ch. III et IV.

CHAPITRE PREMIER

De la croyance.

On est quelque peu étonné en lisant les *Variétés de l'expérience religieuse*, de ne point y trouver une analyse de l'acte de foi, une critique psychologique de la croyance. La croyance n'est-elle pas, en effet, l'élément fondamental de ce complexe psychique auquel nous appliquons la dénomination de religiosité ?

On ne saurait discuter sérieusement de la croyance avant d'avoir étudié quelles sont les bases psychologiques de l'affirmation, et, par conséquent, de la certitude.

Si, comme on a de solides raisons de le penser, le cadre de notre vie psychologique est toujours sensori-moteur, la certitude, dans sa forme primaire, doit se traduire par le type réflexe simple. Lorsque je présente un objet quelconque à un enfant de sept à huit mois, il tend immédiatement la main pour le saisir, et ce mouvement à demi inconscient, exprime évidemment une certitude forte, mais confuse, concernant la réalité sentie.

Supposons des conditions plus compliquées. L'objet présenté à l'enfant était la flamme d'une bougie; il s'est brûlé; je place maintenant devant lui un objet absolument inoffensif, quoique très semblable à la flamme de la bougie. L'enfant, instruit par l'expérience, mais

trompé par les apparences, éloigne sa main. Il croit encore à sa sensation actuelle, et cette sensation l'induit maintenant en erreur.

Concevons qu'il a reconnu son erreur, voilà désormais pour lui une raison *de douter*. Son affirmation ne sera plus *instinctive*, mais volontaire, puisque deux *apparences* étant données, il lui faudra *choisir* et approprier sa réaction. La volonté est, en effet, toute dans ce choix; or, ce choix n'a pas de condition psychologique autre que la plus grande complication mentale d'où résulte un conflit entre certaines représentations.

Du point de vue physiologique, rien d'essentiel ne se trouve en somme changé. Au processus du réflexe simple $a\ b\ c$, s'est substitué un processus réflexe composé $a,\ b\ b^1\ b^2\ b^3\ b^4$, etc., c .

Complicquez les cas à l'indéfini, vous découvrirez qu'ils se laissent tous, en fin de compte, ramener au schéma psycho-physiologique que je viens de tracer.

Ce choix est particulièrement apparent dans le rôle que jouent les hypothèses au cours de l'investigation scientifique. C'est ce que Ernst Mach appelle *l'adaptation des pensées aux faits et celles des pensées entre elles*; or, cette adaptation ne saurait aucunement avoir lieu si le savant, d'une façon générale, ne *négligeait* certains caractères de la réalité donnée au profit de certains autres : « De deux pensées qui se contredisent, on doit modifier, pour l'accorder avec l'autre, celle que l'on tient, à un moment donné, pour moins importante et moins digne de confiance (1). »

(1) *Op. cit.*, p. 187.

Ainsi, d'après la théorie que je soutiens ici, il y aurait une certitude et, partant, une croyance *instinctive*, et une certitude, ou croyance *volontaire*, mais qui seraient, en somme, l'une et l'autre construites sur le même type. Du point de vue psychologique, le jugement affirmatif aurait toujours pour condition immédiate une représentation conceptuelle ou sensorielle *dominante*, et du point de vue physiologique, serait toujours le dernier terme d'un *processus réflexe* simple ou complexe. Dans le cas particulier du jugement affirmatif proprement volontaire, il se joindrait au processus psychique un sentiment complexe (je prends ce mot dans le sens où l'emploie Wundt lorsqu'il parle du *Gefühl*), sentiment complexe que nous qualifions effort, et dont j'ai montré ailleurs (1), d'après W. James, que les *conditions* sont uniquement périphériques.

La croyance *instinctive* est consécutive d'abord aux sensations. Notre premier mouvement traduit toujours la confiance que nous avons dans la sensation. Comme, d'autre part, *l'émotion* semble avoir une origine périphérique de même nature que celle de la sensation, il n'est pas étonnant que, dans bien des cas, elle aussi force la conviction. W. James y insiste justement dans ses *Principes de Psychologie* (2). On aurait tort, cependant, je crois, de placer là les dernières limites de la certitude instinctive: car, l'impossibilité où nous sommes de douter actuellement des principes les plus simples de l'entendement et de certains axiomes mathématiques, ne saurait,

(1) Analyse et Critique des Principes de la Psychologie de W. James, ch. Volonté.

(2) Principles of Psychol., vol. 2, pp. 307 et suiv.

scientifiquement et en dehors de toute hypothèse métaphysique, s'expliquer autrement que par une disposition naturelle et non entravée, à réagir inévitablement d'une certaine façon, à l'exclusion de toute autre.

La croyance volontaire, au contraire, apparaît dès que, pour croire, nous devons délibérer et choisir, entre les données de l'expérience complète à la fois interne et externe, celles qui, pour un but donné, sont, suivant l'expression de Mach, plus importantes. Elle se rencontre donc en dehors des deux domaines de l'émotion et de la nécessité logique, dans le domaine des sciences de la nature et aussi dans celui de la *morale*.

A vrai dire, W. James n'indique pas nettement cette distinction, qui, cependant, au regard de la question particulière dont on s'occupe ici, peut paraître essentielle. Sous le couvert de la religion, il me semble que la *Volonté de croire* défend positivement le droit des hypothèses morales et plus particulièrement de l'hypothèse mélioriste. Le *méliorisme*, dont les principes sont nettement posés dans le « Pragmatism », constitue très certainement une forme de philosophie morale fondée sur le concept métaphysique du *pluralisme*. On y affirme l'efficacité de la volonté morale qui serait capable de transformer l'univers dans le sens du meilleur. La question reste seulement de déterminer la direction du meilleur. Comment y parvenir autrement qu'en supposant chez l'homme le pouvoir de comparer plusieurs de ses aspirations et la volonté de choisir entre elles ? Comment, en d'autres termes, concevoir l'*obligation* autrement que par rapport à un idéal humain ? De là jusqu'à personifier cet idéal même, il n'y a qu'un pas, car si le souverain

bien ne peut subsister pratiquement à l'état d'entité abstraite, il faut bien qu'on le réalise quelque part dans l'humanité ou la *surhumanité*. La pensée de W. James évolue dans le sens de cette surhumanité, et voilà pourquoi, dans la *Volonté de croire*, le méliorisme prépare et justifie un déisme qui s'achèvera dans la vision d'une composition hiérarchique des consciences.

Mais c'est là, si je ne me trompe, le processus de la *croissance volontaire*, celle des « têtes claires », qui a pour type le pari de Pascal. Etant données les raisons pour et contre, elles se balancent jusqu'à ce que la volition décidée par la vue de certains avantages moraux rompe l'équilibre. La *foi* religieuse, considérée dans sa pureté, ne fait point de ces calculs; elle est déterminée *par une expérience précise*; elle vit d'intuitions, de sensations, d'hallucinations, d'émotions: en un mot, elle présente toujours, au fond, le caractère très net de ce que j'ai appelé la *croissance instinctive*.

Là *volonté* peut servir de base à une *philosophie de l'action* (1), mais, si le phénomène religieux détermine quelquefois l'action, ce n'est qu'après avoir été lui-même déterminé irrésistiblement par l'émotion. Il implique toujours, à quelque degré, le *fanatisme*, fruit d'un automatisme originel.

D'ailleurs, W. James s'est borné à étudier le fait religieux contemporain. Or, il est manifeste que la *culture* tend à en voiler de plus en plus les caractères primitifs. Il eût été plus rationnel et plus profond d'analyser d'abord

(1) Voyez E. Boutroux, *Science et religion*, 2^e partie, ch. III, Je trouve, du reste, la même confusion dans la conclusion de cet auteur.

« l'enthousiasme divin », tel qu'il transparait au travers des documents fournis par l'histoire des civilisations antiques. De ce point de vue, il y a tout un programme à remplir.

Disons donc que les *Variétés de l'expérience religieuse* exposent en réalité les variétés des émotions religieuses et leurs divers conflits avec des considérations rationnelles ou d'autres mouvements émotifs. « L'enthousiasme divin » dans sa forme primaire n'implique ni *crise* ni *conversion*; *crise* et *conversion* représentent, sans doute, du point de vue génétique, des phénomènes développés secondairement. L'homme a été religieux naturellement tant que le doute n'a point arrêté le déploiement de son émotion, il est religieux actuellement lorsque cette *émotion* triomphe décidément de toutes les raisons de douter ou de maudire.

On pourrait, je crois, à l'appui de cette vue, relever quelques faits significatifs et, notamment, ceux que W. James lui-même analyse et décrit dans sa leçon sur la *réalité de l'invisible* (1). Il semble bien, en effet que l'on retrouve là, si d'ailleurs on adopte l'hypothèse évolutioniste, quelque reste de cette terreur *sacrée*, que l'homme primitif devait ressentir au moment où son imagination lui figurait confusément, l'écrasante immensité de *l'inconnu*, en même temps cependant que sa présence réelle et vivante.

En tous cas, il ne paraît pas douteux que l'homme vraiment religieux ne croie *par émotion*; aussi bien, une étude des expériences *religieuses* doit-elle être orientée

(1) Lecture III. The reality of the Unseen.

dans le sens de ces émotions et non pas dans celui de la volonté. On est moral *volontairement*, on est religieux *malgré soi*.

Une étude psychologique du mysticisme aura bientôt fait de nous en convaincre.

BIBLIOGRAPHIE

- W. JAMES. — *Principles of Psychology*, ch. XXI. *The perception of reality*, vol, 2, pp. 283-325. London, Macmillan and C°, 1891.
- *The Will to believe ; The sentiment of rationality ; Reflex action and theism*, dans *The Will to believe*, etc. Longmans, Green a. C°, N. Y., London, 1902.
- *The Varieties of religious experience*, Lectures II et III. Longmans, Green a. C°, 1902.
- *Pragmatism*, Longmans, Green a. C°, 1907. Lectures III et VIII.
- E. BOUTROUX. — *Science et Religion*, pp. 346-372.
-

CHAPITRE II

Mysticisme.

Je prends le mysticisme comme un phénomène type de l'expérience religieuse. L'exagération même des manifestations y fournit un grossissement favorable à l'observation. Ma thèse implique qu'il fait le fond de toutes les complexus psychiques dits religieux, auxquels il fournit leur qualitatif propre.

Le psychologisme doit donc s'efforcer d'abord d'en fixer les conditions.

Le caractère sensible se distingue du caractère raisonnable par son *incohérence*. Au lieu que les *équilibrés* et les *unifiés* savent lier leurs actions et les justifier par des raisons *exprimables*, les *émiellés*, les *contrariants*, pour adopter la terminologie suggestive de F. Paulhan, en paraissent d'abord incapables. Leur mentalité présente, à première vue, l'aspect d'un véritable chaos, où luttent des émotions et des motifs opposés. Le trait dominant est ici l'hétérogénéité, hétérogénéité d'ailleurs susceptible de passer par tous les degrés, depuis l'hésitation momentanée jusqu'au scrupule chronique, à la lutte intime, obsédante, qui torture sans trêve ni merci.

Lorsque maintenant nous cherchons à marquer dis-

linctement les états de cette nature, il semble que leur caractéristique est la division.

Cette division normale, au moment de *l'indécision*, peut s'accroître dans le sens pathologique jusqu'à la scission de la personnalité.

Cette scission est particulièrement apparente dans l'hypnose, et c'est là, je crois, qu'il faut chercher la clef d'une théorie de la double conscience et de la sous-conscience, théorie dont, en somme, dépend toute la thèse psychologique du mysticisme et de la conversion.

On ne comprendra rien à la psychologie de l'hypnose tant que l'on n'aura pas élucidé celle du rêve, et il peut sembler particulièrement regrettable que W. James n'ait pas cru devoir pousser jusque-là son investigation.

On désigne, d'après Maury, sous le vocable d'hallucinations hypnagogiques, des images fantastiques et très vivement senties, qui, chez certaines personnes, se produisent lors des premières approches du sommeil. Ainsi que leur nom l'indique, elles précèdent et introduisent le sommeil proprement dit (1).

Il paraît assez probable que leur condition physiologique principale consiste dans une congestion localisée de l'organe sensoriel et des centres correspondants. A cette

(1) Voyez J. Müller, Manuel de physiologie, trad. Jordan, t. II, p. 536. — Burdach, Traité de physiologie, trad. Jordan, t. V, p. 205. — Baillarger, De l'influence de l'état intermédiaire à la veille et au sommeil sur la production et la marche des hallucinations. *Annales médico-physiologiques du système nerveux*, t. V, Paris, 1845. — Griesinger, Die Pathologie u. Therapie der Psychischen Krankheiten, p. 75, Stuttgart, 1845. — Taine, Intelligence, t. 2, ch. I. — W. James, Princ. of Ps., vol. 2, pp. 125 et suiv.

congestion même s'ajoute comme condition proprement psychologique un *retrait de l'attention*, dû, sans doute, à l'état général de fatigue où se trouve le cerveau.

Ces hallucinations peuvent avoir pour objet la matière des différents sens. Celles, notamment, qui intéressent la vue se réduisent à quelques apparences bizarres et soudaines : ce sont des flammes, des couleurs, des lignes sinueuses et éclairées, des formes mal définies. D'après Purkinje, elles se manifestent d'abord comme des nébulosités vagues « au milieu desquelles apparaissent souvent des points brillants ou obscurs, et qui déterminent au bout de quelques minutes des stries nuageuses errantes ». Ces descriptions diffèrent notablement de celles que nous a laissées Taine, dont les prétendues hallucinations hypnagogiques revêtent fréquemment l'allure du *rêve*.

Les hallucinations hypnagogiques semblent, en effet, dans bien des cas, être la matière première du rêve, matière sur laquelle celui-ci brode l'infinie variété de ses détails. Maury nous en fournit un exemple curieux : « Il y a quelques semaines, écrit-il, les hallucinations hypnagogiques ne cessaient de m'assaillir et se joignaient à des pesanteurs dans la région cardiaque. Je voyais parfois des assignats tels qu'on les frappait durant la première république, et dont les *caractères lumineux* produisaient sur moi une extrême fatigue. A la pression que j'éprouvais au cœur s'associaient aussi, quoique d'une manière moins constante, des tiraillements d'estomac. Au lit, je reste quelque vingt minutes dans ce demi-malaise, apercevant tantôt mes assignats fantastiques, tantôt un paquet de salsifis qui avait frappé mes yeux, plusieurs jours auparavant, sur une table de cuisine. Je m'endors, et ne

tarde pas à être réveillé par un vent violent qui ébranlait les fenêtres et faisait battre les portes. J'avais rêvé que j'étais dans un restaurant où l'on m'avait servi à dîner. La vue de la table à laquelle j'étais assis en rêve demeurait fortement gravée dans mon esprit. Je me rappelais surtout une tranche de melon que j'avais trouvée très froide et qui avait pesé sur mon estomac. Lorsque j'avais voulu payer au comptoir, le garçon s'était retourné vers un grand tableau suspendu à la muraille, d'un aspect très brillant, analogue à celui de mes assignats fantastiques, et où se trouvaient inscrits les différents objets de consommation, avec le prix. Il fit l'addition, et me répondit que j'avais 35 francs à payer. Je me récriai sur l'énormité du prix : je demandai la raison pour laquelle j'étais taxé d'une manière si exorbitante : C'est répondit le garçon, afin d'éviter que vous ne soyez volé ! Notre restaurant surélève ses prix comme garantie pour les familles. Je ne comprenais pas, bien entendu, une pareille explication, et m'adressai à la maîtresse du restaurant, dont la figure me rappelait celle d'une personne que j'avais récemment rencontrée. Je ne pus obtenir aucune réduction, et je dus fouiller à ma bourse, il ne s'y rencontra que quelques pièces d'un franc, toutes récemment frappées, et dont l'aspect brillant ne fatiguait pas moins mes yeux que le tableau placé près du comptoir. Notez que dans la journée même, j'avais plusieurs fois complé la monnaie de ma bourse, qui renfermait précisément des pièces d'un franc toutes neuves et au millésime de 1861. J'eus beau chercher, je ne pus découvrir les 35 francs réclamés, c'est à peine si j'avais 9 francs : mais je trouvai, au fond de ma bourse, un paquet de

salsifis portant comme des marques du contrôle de la monnaie. Voilà, dis-je au garçon, des assignats que M. V... m'a donnés en paiement pour la valeur de 15 francs, et que vous accepterez sans doute, car ils ont cours à la banque de Seine-et-Oise. Le garçon fait des difficultés, refuse cette singulière monnaie, que n'accueille pas davantage la maîtresse du restaurant. J'en suis réduit à donner mon adresse: j'explique pourquoi je me trouvais sans argent, et j'étais en proie à une vive contrariété quand le vent vint m'éveiller (1). »

Toutefois, le rôle de matière première n'est pas dévolu seulement aux hallucinations hypnagogiques, lorsqu'elles existent. Maury a démontré par des expériences connues, et souvent répétées depuis, l'influence des impressions périphériques sur le cours du rêve.

Il est remarquable aussi que des représentations oubliées à l'état de veille surgissent alors souvent avec une vivacité extrême (2). Cette sorte de mémoire *latente* revêt même, à l'occasion, une *personnalité propre*, qui semble corriger les erreurs de ce qu'on pourrait appeler la mémoire du moi vulgaire : « Il y a bien des années, explique Maury, à une époque où j'étudiais l'anglais, et où je m'attachais surtout à connaître le sens des verbes suivis de prépositions, j'eus le rêve que voici : je parlais anglais dans mon rêve, et je dis à une personne que je lui avais rendu visite la veille : *I called for you yesterday*. Vous vous exprimez mal me répondit celle-ci, il faut

(1) Maury. Le Sommeil et les Rêves. Paris, Didier, 1861, pp. 107-8.

(2) Voyez, p. ex. Maury, *op. cit.*, pp. 120-1.

dire : *I called on you yesterday*. Le lendemain, à mon réveil, le souvenir de cette circonstance de mon rêve m'était très présent. Je prends une grammaire placée sur une table voisine de mon lit, je fais la vérification : la personne avait raison. »

En fait, ce *dédoubllement de la conscience* semble normal dans le rêve : nous y attribuons communément à des personnages différents des pensées, des paroles qui, cependant, sont nôtres. De ce dédoubllement résulte d'ailleurs, la plupart du temps, un dialogue assez fugace et saugrenu entre le personnage figuré et ce que nous considérons pour lors être nous-même. La réponse du garçon de restaurant et l'argumentation du consommateur offrant des salsifis en paiement fournissent le niveau commun de la mentalité des interlocuteurs, c'est à peu près celui de l'aliénation mentale. A ce point de vue *de l'intelligence du rêve*, le cas de la leçon d'anglais prouve cependant nettement que l'esprit demeure encore capable de combiner les éléments de sa pensée. Cette faculté de raisonnement peut même aller beaucoup plus loin, ainsi que le prouve l'exemple suivant : « Dans un des rêves les plus clairs, les plus nets et les plus raisonnables que j'aie jamais eus, je soutenais avec un interlocuteur une discussion sur l'immortalité de l'âme, et tous deux nous faisions valoir des arguments opposés, qui n'étaient autres que les objections que je me faisais à moi-même (2). »

Ces rêves, où nous combinons, où nous parlons mentalement, où nous discutons impliquent l'exercice de l'at-

(1) *Op. cit.*, p. 116.

(2) Maury, *op. cit.*, p. 116.

lention sur un sujet déterminé et ne se distinguent pas essentiellement de l'état de somnambulisme naturel.

La caractéristique du somnambulisme est qu'il demeure *intelligent*; mais cette intelligence généralement très aiguisée s'étend sur un domaine restreint. Le somnambule ne voit et n'entend que ce qui entre dans les préoccupations de son rêve. Il rêve en marchant, en agissant, et ses actes répétés pour la plupart de ceux de la veille ne sont que des amplifications, des « *ravivements* » du souvenir. Toutefois, l'hyperesthésie des sens, qui semble générale et l'hyperexcitation des centres intellectuels, qui elle, au contraire, paraît localisée, lui permettent d'accomplir, au cours de ses accès, des choses qu'il serait incapable de réussir à l'état de veille. Il marche sans vertige sur le bord des toits, il lit dans l'obscurité, il entend les moindres frôlements, enfin, et c'est là surtout ce qui peut nous intéresser, il lui arrive d'achever avec une perfection remarquable certains travaux d'ordre proprement intellectuel.

Cependant, en général, le somnambule a tout oublié au réveil, et ce fait est parallèle à cet autre également constaté que les rêves accompagnés de mouvements musculaires et de loquacité ne laissent après eux aucun souvenir (1).

Une psychologie du rêve doit être fondée sur celle de *l'association*. Dans ses manifestations les plus simples et les plus communes, il est constitué d'abord et essentiellement par un phénomène *d'association pure*. Si nous exa-

(1) Moreau (de la Sarthe), article Rêves. *Dictionnaire des sciences médicales*.

minons une hallucination hypnagogique du genre décrit par Taine, il apparaît aussitôt que des éléments lumineux disparates y sont, pour ainsi dire, emprisonnés dans un réseau de formes d'origine sensorielle qui les complètent et en font des objets détaillés et définis. Dans le cas, notamment, où l'halluciné parle de ces fragments d'architecture entrevus avec une précision parfaite, il n'est pas douteux que l'on se trouve en présence d'une véritable *assimilation*, où l'esprit, précisément comme dans la perception externe, ne fait plus de différence entre ce qu'il sent réellement et ce que la mémoire ajoute à ses sensations. Les sensations réelles sont ici remplacées par les éléments hypnagogiques, tels que les décrivent Purkinje, Burdach et J. Müller, tandis que l'assimilation est fondée sur des associations linéaires, géométriques, qui donnent aux impressions disparates et décousues l'unité dans laquelle elles sont perçues. Ce phénomène de *construction* automatique est, évidemment, très étroitement apparenté à celui d'où naissent ce que nous sommes convenus d'appeler les objets de vision. Dans sa forme type, il semble constitué par une *projection* des images-souvenirs dans le cadre de la sensation ou de l'hallucination pure.

Il n'en va pas autrement des rêves plus complets. Dans le cas, par exemple, de ce songe saugrenu, où le dormeur veut finalement donner des salsifis en paiement d'un melon qu'il a mangé, on découvre facilement les éléments de l'association et le processus de son travail quasi automatique. Les éléments sont des souvenirs d'hallucinations rétinienne, de photismes, l'image composite d'un intérieur de restaurant, l'image claire d'une botte de salsifis,

etc. Comment ces éléments sont-ils liés ? Par contiguïté d'abord; mais la contiguïté psychologique n'est jamais pure, les éléments contigus se trouvent toujours unis par des *sentiments-rapports*, qui peuvent se réduire à l'impression toute nue de la direction verbale. Ainsi peut-on expliquer la réponse vaudevillesque du garçon : « Notre restaurant surélève les prix comme garantie pour les familles (1). »

Plus l'association est contiguë, moins y sont différenciés les rapports, plus grande aussi apparaît l'incohérence, plus l'état de rêve s'éloigne de l'état de veille normal.

C'est en effet que moins l'esprit est engourdi plus aussi, dans le chaos des représentations, *l'attention* discrimine et choisit. Or, si dans les rêves même les plus incohérents la pensée continue à choisir, elle ne le fait plus cependant que dans des limites restreintes. A l'état de veille, l'attention domine, pourrait-on dire, le cours entier du flot conscient, et lors même que nous nous proposons simplement d'agir raisonnablement, il faut que soit écarté un nombre considérable de présentations, jugées absurdes et inconvenantes.

Ainsi, le rêve consiste dans un complexe d'associations peu ou pas inhibées par l'attention.

La limitation même de l'attention explique cette lucidité de la mémoire caractéristique du rêve. Si, en effet, le propre de l'attention est d'inhiber, elle gêne nécessairement, de quelque façon, le développement automatique de certains mouvements centraux. Pour atteindre jus-

(1) Voyez encore Maury, *op. cit.*, pp. 111-112.

qu'au seuil de la conscience, il faut que ces mouvements acquièrent une intensité donnée; or, cette intensité manque tant que dure la tension exclusive créée à leurs dépens par la spontanéité intéressée. Cependant, il se produira dans les centres moléculaires inhibés un travail latent, un travail négatif, qui pourra se transformer en travail positif au moment même où la détente aura lieu: il arrivera de la sorte que des vibrations moléculaires tout à l'heure inconscientes deviendront soudain conscientes, et jetteront dans la vie psychique des souvenirs que l'instant d'avant ignorait.

La scission de la personnalité, le *dédoubllement de la conscience* observé dans tous les cas de rêves dialogués, doit être aussi attribué, je crois, à la diminution de l'attention. Si, en effet, on examine de près l'origine du sentiment de notre personnalité, on s'aperçoit qu'il résulte simplement d'un jugement de ressemblance porté sur certains éléments du contenu de chaque segment du flot conscient: éléments qui revêtent un caractère particulier de *chaleur* et d'*intimité*. Le « moi » immédiatement donné est encore à proprement parler un objet analysable en un certain nombre de représentations traductrices, de contractions musculaires déterminées, localisées dans la tête et le cou. Il s'agit donc bien ici d'un choix qui se renouvelle avec chacune de *nos* pensées, chacune de *nos* paroles, chacun de *nos* actes. On conçoit dès lors que si la puissance de choix se relâche, elle puisse laisser échapper des pensées, des paroles, qui, pourtant, sont siennes, et les attribuer à un autre personnage, du reste le plus souvent mal déterminé. D'ailleurs, le phénomène se produira d'autant plus aisément que les muscles amollis par le som-

meil enverront au cerveau des impressions moins vigoureuses. D'autre part, enfin, la surexcitation de la mémoire, qui semble jeter de l'au delà ces avertissements, où le vulgaire a voulu voir des prophéties, contribuera sans doute considérablement à grossir l'illusion.

Et maintenant, comment expliquer la vivacité quasi hallucinatoire des images du rêve ? Remarquons d'abord que des séries d'images qui, à l'état de veille, sont aperçues comme telles, revêtent dans le rêve un caractère *sensoriel* très marqué qui les fait prendre pour des *perceptions*. Si, par exemple, à l'état de veille, je pense la série : fleurs, soleil, Italie, je rêverai sans doute que je me trouve dans un jardin fleuri, ensoleillé, en Italie. Or, quelle différence y a-t-il entre une image-souvenir et une perception ? L'image-souvenir est moins intense que la perception, et elle n'est pas rapportée à un objet extérieur ; si donc l'image-souvenir se colore davantage, et si elle est projetée hors de nous-mêmes, elle revêtira nécessairement le caractère d'une quasi-hallucination. Mais dans le rêve, l'image-souvenir est *plus intense*, puisque l'action inhibante de l'attention ne s'exerce plus sur elle, et, pour la même raison, elle doit être plus facilement objectivée, puisque le sentiment de la personnalité se trouve considérablement diminué.

Ainsi, le phénomène du rêve, considéré du seul point de vue psychologique, implique d'une part une irritabilité plus grande des fonctions sensorielles et imaginatives, et de l'autre, une diminution des fonctions inhibitrices de l'attention. La question se pose maintenant de savoir quelles sont les conditions physiologiques de cet état, en apparence du moins, contradictoire. Je dis contradic-

toire, puisque l'évanouissement de l'attention ou sa concentration suppose un abaissement général de l'excitabilité cérébrale, et que l'irritabilité sensorielle et imaginative a pour corrélatif nécessaire une élévation partielle de cette même excitabilité. Il ne faut cependant voir là que les deux phases d'un même processus physiologique.

Nous nous endormons par suite de la fatigue. Donc, au moment où le sommeil nous gagne, le cerveau se trouve, pour ainsi dire, en débit: il dépense plus qu'il ne reçoit, absorbant une quantité alimentaire supérieure à celle que peut lui fournir le sang. La conséquence est pour l'organe une sorte de paralysie, consécutive et parallèle à un appauvrissement du liquide en circulation: on constate une *anémie cérébrale* momentanée, et sans doute que cette anémie est liée à une diminution de l'irritabilité générale.

Cependant, cette irritabilité ne peut tomber au-dessous d'un certain niveau: et si le sommeil se trouve maintenu à une profondeur convenable, l'accumulation des énergies nouvelles est parallèle à un accroissement continu d'excitabilité qui amène le réveil. Tel est le schéma du sommeil.

Posons maintenant le principe de *balance fonctionnelle*, tel que l'a formulé Wundt, pour ce cas particulier: « Si, par suite d'influences inhibitrices, une grande partie de l'organe central se trouve dans un état d'arrêt (*Latenz*), de *latence fonctionnelle*, l'irritabilité de la partie qui reste en fonction augmente par rapport à l'excitation qu'elle reçoit. Il est probable que cette augmentation est d'autant plus grande que les forces qui existent en géné-

ral à l'état latent dans l'organe central ont été moins consumées par des fatigues antérieures (1). »

Ce principe est fondé d'abord sur une action neurodynamique réciproque. Pour peu que l'on prenne en considération la multiplicité des liens qui unissent entre eux les éléments nerveux de l'organe central, il est facile de concevoir que l'irritabilité d'un élément central ne dépend pas uniquement de son état propre au moment de l'excitation, mais encore de l'état des autres éléments qui se trouvent en relation avec lui. Cette dépendance est un fait : toute excitation qui atteint les éléments voisins diminue généralement l'irritabilité propre d'un élément donné et, réciproquement, « l'état d'arrêt ou de latence des forces, dans les éléments voisins, favorise, grâce aux parties excitées, une décharge d'énergie » (2). Voilà pourquoi une activité cérébrale paraît d'autant plus énergique qu'elle est plus exclusive, et pourquoi aussi une tension cérébrale exclusive diminue du même coup l'irritabilité de toutes les autres parties du cerveau (3).

Il faut, en outre, considérer que les cellules ganglionnaires représentent de véritables « laboratoires chimiques où s'accumule sans cesse de l'énergie latente, et où, en outre, les excitations des fibres nerveuses mettent en liberté, dans certaines conditions, une énergie actuelle, qui, à son tour, se transmet aux fibres nerveuses afféren-

(1) Wundt. *Hypnotisme et Suggestion*, trad. cit. p. 85.

(2) Wundt, *op. cit.*, p. 86.

(3) Voyez pour de plus amples détails sur cette théorie : Wundt. *Untersuchungen zur Mechanik der Nerven u. Nervencentren*, II. Stuttgart, 1876, pp. 103 et suiv. *Phys.-Psychol.*, dernière édition, vol. I.

tes » (1). Comme d'ailleurs l'accumulation d'énergie est constante, tandis que le dégagement est un processus temporaire, l'organe central, par suite du repos où il se trouve, fera provision d'énergie latente.

D'autre part, les troubles nutritifs qu'entraînent soit la section des nerfs, soit l'enlèvement des ganglions, prouvent que les fibres nerveuses ne sont pas seulement des organes conducteurs d'excitations, mais qu'elles remplissent en même temps la fonction de canaux nutritifs des nerfs, canaux « dans lesquels les substances qui charrient l'énergie latente parcourent lentement les régions connexes du système nerveux central: si bien qu'il peut y avoir de la sorte une espèce de distribution constante et compensatrice des forces disponibles. D'après les principes qui s'appliquent d'une façon générale à ce système d'éléments, luttant pour l'équilibre, les faits de distribution compensatrice seront donc tels que l'emploi des forces en un point déterminé entraînera un apport plus considérable de tension de tous les points voisins. L'énergie dégagée, durant le sommeil, dans les éléments centraux, doit donc être l'expression d'une irritabilité accentuée, en partie par les forces actuelles, accumulées dans les éléments mêmes, en partie par l'apport plus considérable des forces, de la part d'autres éléments au repos » (2).

A cette action neurodynamique réciproque, il faut, toujours d'après Wundt, en ajouter une autre également réciproque et vaso-motrice.

L'expérience démontre entre l'innervation vasculaire et

(1) Wundt, *op. cit.*, p. 87.

(2) Wundt, *op. cit.*, p. 89.

la fonction des organes une corrélation telle « que l'augmentation de la fonction entraîne une dilatation des vaisseaux et un afflux sanguin plus considérable, et qu'une diminution de la fonction a pour conséquence une contraction des vaisseaux et un arrêt de l'afflux sanguin. Dans les organes complexes comme le cerveau, cette distribution de la circulation, d'après les besoins locaux, est toujours telle que l'excès constaté dans une région déterminée provient d'une diminution de l'afflux dans une autre région peu ou point en fonction » (1). En conséquence, l'excès sanguin provoqué par la dilatation des vaisseaux dans les parties en fonction est d'autant plus grand que les vaisseaux des autres parties se trouvent être plus contractés du fait même de leur repos.

La question du somnambulisme naturel et des rêves, où, comme dans le somnambulisme naturel, l'attention n'est ni abolie ni uniformément diminuée, mais au contraire augmentée, surexcitée, dans le sens exclusif des préoccupations de la crise, semble beaucoup plus difficile à résoudre.

Remarquons d'abord qu'un phénomène analogue peut se produire à l'état normal (j'entends par là l'état de veille). Toutes les fois qu'une représentation envahit le champ de notre conscience, que, par exemple, un son violent et imprévu retentit à nos oreilles, qu'une vive clarté nous éblouit, qu'un souci s'installe en maître dans notre esprit, nous y prêtons attention *malgré nous*, passivement. Il y a entre cette attention, dont l'animal est probablement capable, et l'attention qui implique l'effort,

(1) Wundt, *loc. cit.*

moral, la même différence qu'entre l'automatisme et la volonté.

Dans l'hypothèse où l'on pose le *centre d'aperception*, il faut admettre que les représentations dont il s'agit, et celles-là seulement parviennent jusqu'à lui : « Si une impression déterminée arrive à supprimer partiellement l'arrêt de l'organe de l'aperception, il en naît une action dégagante sur le centre sensoriel ou même sur le centre moteur dont est partie la première impulsion imprimée à cet organe. De cette manière, se développe cette vie psychique étroite et exclusive qui est le propre aussi bien du rêve normal que du rêve hypnotique (1). » Cependant, à tout bien considérer, cette hypothèse n'est ni fondée, ni nécessaire, ni même utile. Elle n'est pas fondée, car, en présence de la déroute complète des théories de la localisation cérébrale, on doit douter, *a priori*, de l'existence d'un centre qui, par une exception remarquable, incarnerait en lui, à l'exclusion du reste de l'organe, toute une classe de phénomènes psychiques complexes. Elle n'est pas nécessaire, car on peut tout aussi justement supposer que le cerveau, dans son ensemble, et par son système d'associations, sert de substrat à l'aperception ou à l'attention. Elle n'est même pas utile, parce qu'elle laisse supposer que l'aperception (intelligence, choix, volonté, attention) est quelque chose de distinct du cours réel de la pensée; parce que, enfin, elle érige le centre en question au-dessus des autres centres, à peu près comme la vieille psychologie intronisait la raison au-dessus de la mémoire et de la sensibilité. Et puis, que prétend-on

(1) Wundt. *Hypnotisme et Suggestion*, p. 104.

nous apprendre ? On découvre dans la vie normale, ainsi que dans le rêve, le somnambulisme naturel et l'hypnose, des phénomènes dits d'attention passive. L'attention passive consiste précisément en ceci que certaines impressions sont irrésistiblement remarquées, et occupent, sans que nous fassions rien pour cela, le champ tout entier de la conscience. On nous dit alors : si certaines impressions forcent l'attention, c'est qu'elles ont pénétré de force dans le centre aperceptionnel. Eh bien, mots pour mots, les plus simples sont encore les meilleurs, et l'on ne gagne rien à traduire en mauvais latin pour les badauds ce qui, en bon français ou en bon allemand, ne signifie d'ailleurs pas grand'chose.

J'ai eu déjà l'occasion d'exposer la théorie que W. James propose de l'attention (1). Le processus de l'attention peut être décomposé en deux moments : premièrement : *accommodation des organes sensoriels* ; deuxièmement : *anticipation, par le dedans, des centres imaginatifs ou idéationnels en relation avec l'objet auquel le sujet prête attention*. En somme, l'*anticipation* de W. James correspond à l'*aperception* de Wundt, et à la *projection des images* de M. Bergson, mais elle a sur les deux autres hypothèses l'avantage, qui peut paraître considérable, de traduire l'expérience psychologique en termes clairs, et de ne supposer aucune opération nouvelle de nature mystérieuse, telle, d'une part, qu'une appréhension aperceptive parallèle au travail des lobes frontaux, et, d'autre part, qu'une projection et un choix

(1) Analyse et critique des principes de la Psychologie de W. James, ch. VII.

d'images-souvenirs inconscientes, et cependant jugées aptes à s'insérer dans le cadre nerveux de la perception pure.

On conçoit, en effet, que le jeu des associations puisse de lui-même, dans certains cas, résulter en un phénomène d'anticipation, car si certains courants nerveux se trouvent dirigés ou seulement tendus dans une direction donnée, cette tension même dégage ou « draine » les courants nerveux associés qui, ainsi, se déchargent dans le même sens. On figure, de cette sorte, très aisément, le mécanisme de *l'attention passive*, dont l'automatisme n'aurait rien de surprenant, puisqu'elle se réduirait à un phénomène d'association.

Si donc, l'attention du somnambule paraît exclusive, c'est précisément qu'un système d'associations se trouve excité à l'exclusion des autres; et cette exclusion même explique l'excès de sa surexcitation. Cependant, d'où vient que tel système soit excité plutôt que tel autre ?

Les préoccupations de la veille ayant une influence reconnue sur les diverses phases du rêve, il ne paraît pas douteux qu'elles en manifestent une sur celles du somnambulisme naturel. Cependant, une difficulté surgit immédiatement. Ces préoccupations ont, en effet, fatigué le cerveau pendant la veille, il est donc vraisemblable que leurs concomitants physiologiques se trouvent les premiers et les plus profondément paralysés au moment de l'entrée en repos. Il en serait ainsi peut-être si l'on n'avait pas à tenir compte d'un autre facteur, de la *congestion* souvent consécutive à un travail anormal d'une partie quelconque de l'organisme. Les hallucinations hypnagogiques, par exemple, n'ont bien souvent pas d'autre

cause que des congestions localisées dans tel ou tel centre sensoriel.

Mais en supposant même que l'effet immédiat des préoccupations à l'état de veille soit une paralysie plus accentuée des systèmes de neurones correspondant à ces préoccupations, on peut admettre qu'après un certain temps de repos, ces systèmes retrouvent quelque chose de leur ancienne vigueur, et qu'en vertu des principes de l'exercice et de l'habitude, ils entrent de nouveau en mouvement, avant les autres parties de l'organe. Si l'on applique alors le principe de *balance fonctionnelle*, l'action naissante des systèmes dont il s'agit se trouvera renforcée par le travail latent emmagasiné par les parties voisines qui demeurent en repos.

Il est probable que dans le rêve et le somnambulisme naturel l'habitude et l'exercice jouent un rôle important. En ce qui concerne l'hypnose, l'influence de l'habitude paraît non plus seulement probable, mais certaine.

W. James a écrit dans ses *Principes de Psychologie* un chapitre d'ailleurs assez court et élémentaire sur l'hypnose (1). Il y expose d'abord les principes opposés de l'école de Charcot et de l'école dite de Nancy. Pour Charcot et ses disciples, le phénomène hypnotique relève tout entier de la physiologie, tandis que pour les partisans de l'école de Nancy, il est de nature psychologique. W. James adopte, dans sa généralité, cette dernière conclusion, mais il lui fait subir une correction intéressante: car, observe-t-il, la suggestion ne peut acquérir d'efficacité avant que le sujet ne soit entré dans un état d'ordre pure-

(1) Principles of Psychology, ch. XXVII, vol. 2, pp. 596-616.

ment physiologique, le sommeil ou « transe ». Ainsi, la première condition des divers symptômes hypnotiques est fondée sur un état d'équilibre nerveux particulier, « hypotaxie, dissociation, appelez-le comme il vous plaira, pendant lequel la susceptibilité du sujet à la suggestion extérieure est plus grande qu'en temps ordinaire » (1). Cet état présente d'ailleurs beaucoup d'affinités avec celui du sommeil ordinaire. Il est même probable, d'après W. James, que nous nous y trouvons tous au moment de nous endormir. Aussi, pourrait-on décrire très naturellement la relation qui existe entre l'opérateur et le sujet en disant que le premier maintient le second comme suspendu dans une situation intermédiaire à la veille et au sommeil, en lui parlant assez pour l'empêcher de s'endormir profondément, mais cependant, pas de façon à ce qu'il s'éveille. La fixation des yeux et le relâchement des muscles du corps produisent l'hypnose tout comme le sommeil, parce qu'ils permettent la dispersion de *l'attention* et l'obscurcissement de la conscience parallèle à un arrêt fonctionnel du cerveau. Le principe de *balance fonctionnelle* invoqué devra donc également trouver ici son application.

Toutefois, Wundt dont, en cette matière, la méthode paraît plus sûre, a raison de faire remarquer que l'hypnose diffère essentiellement du sommeil, d'abord parce qu'elle ne résulte pas de la fatigue du système nerveux, mais seulement de modifications neuro-dynamiques et vaso-motrices du cerveau, qui correspondent à celles du sommeil; ensuite, parce que la *suggestion* y manifeste une efficacité toute particulière.

(1) W. James. *Princ. of Psych.*, *loc. cit.*, p. 598.

L'absence de fatigue explique déjà que partout où il a lieu, le renforcement de la fonction soit plus intense et que des effets moteurs importants puissent en être la conséquence.

Mais c'est dans la *suggestion* que réside, à mon sens, le principal intérêt de la question de l'hypnotisme. Or, si W. James en a décrit sommairement les symptômes, il a malheureusement négligé d'en analyser le mécanisme.

Les effets de la suggestion sont l'obéissance automatique, la rigidité cataleptique et les hallucinations dites hypnotiques, parmi lesquelles on distingue les hallucinations positives et les hallucinations négatives.

Si, à l'état de veille on vous ordonne par exemple de vous mettre à genoux, vous refusez de le faire, parce que d'autres idées surviennent dans votre conscience, qui inhibent la motricité de la représentation dont s'agit. Supprimez cette inhibition et la psychose, libérée de toute entrave, suivra son cours, vous vous mettrez à genoux. C'est ce qui arrive dans l'état d'hypnose. Il faut donc qu'il soit constitué par une attention *exclusive* aux données de la suggestion.

« En même temps, ajoute Wundt, l'irritabilité renforcée des éléments centraux, qu'une excitation exclusive a mis en fonction, peut d'autant plus prendre le caractère d'un mouvement spasmodique, que le mouvement exécuté est plus limité. Ainsi naissent les états de *rigidité cataleptique* qui fournissent une base si solide à cette partie de l'obéissance automatique, consistant dans le maintien fixe de certaines positions nées d'une contraction musculaire. Comme l'ordre donné engendre ici l'idée de l'impossibilité de modifier la position ainsi que l'effort

pour la maintenir, la contraction spasmodique rend en même temps plus difficile l'efficacité de l'impulsion partie d'une force antagoniste qui tendrait à supprimer ladite contraction (1). »

Les hallucinations hypnotiques s'expliquent de la même façon. Le mot dit durant la suggestion verbale provoque, par association, l'image visuelle. Comme cependant les forces antagonistes font presque totalement défaut, l'image s'étale dans la conscience, et l'idée qu'il pourrait bien n'y avoir là qu'une illusion ne saurait y pénétrer. « A tout cela vient se joindre, dans ce cas, l'irritabilité plus grande des éléments centraux exclusivement mis en fonction, laquelle monte la sensibilité, à l'égard de ces représentations reproduites, au niveau d'une perception sensible (2). »

L'hypothèse de W. James telle qu'on peut la dégager de l'explication, d'ailleurs assez confuse, contenue au chapitre XIX 3) des *Principes de psychologie*, ne diffère pas essentiellement de celle de Wundt.

Il ne suffit pas, pour expliquer l'hallucination, de dire qu'elle est une image dégagée de toutes les inhibitions causées par d'autres processus imaginatifs normalement associés, il faut encore affirmer *qu'en soi et pour soi* le processus nerveux qui la sous-tend est plus intense. Cette intensité même s'explique par une accumulation d'énergie en un point du système associé, accumulation qui tire, sans doute, son origine d'une dissociation entre des éléments normalement associés. Or, cette dissocia-

(1) Wundt, *op. cit.*, p. 95.

(2) Wundt, *op. cit.*, p. 96.

(3) Vol. 2, p. 124.

tion, lorsqu'il s'agit du sommeil et de l'hypnose, ne saurait avoir d'autre cause que l'arrêt fonctionnel de l'organe et, d'autre part, l'accumulation de tension en un point donné ne peut résulter que de l'activité relative de ce même point au profit duquel penche la *balance fonctionnelle*.

On explique moins aisément les hallucinations dites *negatives*. Ces hallucinations se produisent lorsque, par exemple, on suggère à un sujet hypnotisé que parmi trois personnes réellement présentes, il y en a une qui ne s'y trouve pas. Dans ce cas, si l'on fait ranger les trois personnes sur une même ligne, le sujet n'en compte que deux et néglige toujours de tenir compte de la troisième. Ce n'est pas là précisément un cas de cécité psychique pure et simple, suggérée, car le sujet doit *reconnaître*, en quelque manière, ce qu'il ne *voit* pas, afin de ne pas l'englober parmi d'autres formes analogues ou semblables.

Wundt explique le phénomène comme une *analgésie suggérée*. Les hallucinations négatives apparaissent, en somme, « comme les effets d'une sensibilité du sensorium moins grande aux impressions, effets que viennent appuyer, à titre de circonstances favorables, les hallucinations comprimantes, la direction imprimée dans un sens nouveau à l'attention, enfin, la simple automatie imposée par un ordre ».

Toutes les « idées », d'ailleurs, étant motrices, il est évident que l'automatisme hypnotique n'a pas d'autre cause que la prédominance exclusive dans la conscience de l'idée suggérée.

Nous avons, en somme, affaire avec une *dissociation* physiologique parallèlement à laquelle se produit un exclusivisme psychologique.

Dans l'hypnose, cette dissociation revêt un caractère de permanence remarquable. Il arrive ainsi qu'une personnalité seconde se développe à côté de la personnalité primaire ou normale. On en connaît des cas nombreux étudiés notamment par Azam (1), Weir Mitchell (2), Ribot (3), Pierre et J. Janet (4).

Ce phénomène paraît intimement lié à celui de l'amnésie subséquente à presque toutes les crises d'hypnotisme et à toutes celles de somnambulisme naturel. Wundt pense rendre compte de cette amnésie en insistant sur le fait qu'au réveil le champ sensible et le contenu représentatif de la conscience se trouvent essentiellement modifiés et « passent aussitôt, par une mutation rapide, dans la conscience normale ».

Ainsi, la distinction des personnalités propre aux états d'hypnose et le passage que l'on observe de l'une à l'autre, par exemple, dans la suggestion post-hypnotique s'expliquerait en somme, du point de vue psychologique, par des formations primaires entre des systèmes associés, et des interférences secondaires entre ces divers systèmes.

Si, maintenant, on ne perd pas de vue ce principe, corroboré par la déroute chaque jour plus complète des théories de la localisation cérébrale, que le cerveau travaille *d'ensemble*, à peu près comme une glande, il ne sera pas

(1) Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité (Paris, 1887).

(2) Transactions of the college of Physicians of Philadelphia, April 4 1888.

(3) Maladies de la personnalité.

(4) *Revue scientifique*, mai 19, 1888. — L'automatisme psychol. Alcan, 1903. The major symptoms of hysteria (fifteen lectures given in the medical school of Harvard University), Mac. mill. N. Y., 1907. — Névroses et idées fixes, Alcan, 1898.

malaisé de traduire cette dissociation psychologique par une désintégration de la masse centrale considérée comme homogène.

Ce sera là, sans doute, une façon d'interpréter la doctrine exclusivement physiologique que W. James expose dans les *Principes de psychologie* (1).

Toutefois, dans son article sur la Société de recherche psychique, W. James cite avec complaisance la conclusion de Myers. « Les études savantes et ingénieuses de Myers sur l'hypnotisme, les hallucinations, l'écriture automatique, les phénomènes médiumnistiques et la série entière des faits alliés aboutissent à une conviction qu'il exprime dans les termes suivants : « Chacun de nous est, en réalité, une entité psychique beaucoup plus étendue (extensive) qu'il ne le sait, une individualité qui ne peut jamais s'exprimer complètement par les manifestations corporelles. Le moi se manifeste à travers l'organisme, mais il en reste toujours quelque partie qui ne le fait pas, et toujours, semble-t-il, quelque pouvoir d'expression organique demeure en suspens ou en réserve. »

« M. Myers, continue W. James, compare la conscience ordinaire à la partie visible du spectre solaire; la conscience totale serait comme ce spectre prolongé par l'inclusion des rayons ultra-rouges et ultra-violets. Dans le spectre psychique, les parties « ultra » peuvent embrasser un champ d'activité physiologique et d'activité psychique beaucoup plus vaste que celui où s'exercent notre conscience ordinaire et notre mémoire. En bas, nous avons l'extension *physiologique*, les « guérisons menta-

(1) Vol. 1, p. 400.

les », les « stigmates » des extatiques, etc.; en haut tout à fait les connaissances hypernormales dont fait preuve le médium. Quel que soit le jugement que réserve l'avenir aux spéculations de M. Myers, il restera cependant qu'elles constituent la première tentative accomplie pour considérer les phénomènes d'hallucination, d'hypnotisme, d'automatisme, de double personnalité et de crise médiumistique comme les parties liées d'un même sujet total. Toutes les constructions que l'on fait dans cette matière doivent être provisoires, et c'est d'ailleurs à ce titre que M. Myers les propose. Mais, grâce à lui, nous commençons à voir pour la première fois quel vaste système lié et gradué forment ces phénomènes, depuis les automatismes moteurs les plus grossiers jusqu'à l'apparition sensorielle la plus extraordinaire (1). »

Nous touchons à la doctrine du moi subliminal, de « la conscience ultra-marginale » ou du subconscient. Dans les *Variétés de l'expérience religieuse*, W. James ne dissimule plus son enthousiasme : « Je ne puis pas m'empêcher de penser, s'écrie-t-il, que le plus grand progrès accompli par la psychologie depuis que j'étudie cette science, consiste dans cette découverte, faite en 1886, que, chez certains sujets tout au moins il existe, en outre du champ ordinaire de la conscience, avec sa région marginale et son centre accoutumés, tout un ensemble de souvenirs, de pensées et de sentiments, extra-marginaux distincts de la conscience primaire, mais qui, *pourtant, doivent être considérés comme des faits conscients en*

(1) *The Will to believe, etc. What psychical Research has accomplished*, p. 316 (1902).

quelque manière (1), capables de révéler leur présence par des signes auxquels on ne saurait se tromper. Je dis que c'est le plus grand progrès de la psychologie, parce que cette découverte nous a révélé une particularité absolument insoupçonnée de la constitution humaine. On ne saurait dire la même chose d'aucun autre progrès de la psychologie (2). »

Expliquant ensuite qu'il ne peut entrer dans le détail des preuves apportées en faveur de cette conscience subliminale, W. James recommande l'étude de Binet sur les *Altérations de la personnalité*.

A vrai dire, ajoute-t-il, « les matériaux humains sur lesquels la démonstration a été faite, sont, jusqu'à présent, assez limités et, en partie du moins, excentriques. On a étudié, en effet, des sujets hypnotiques extraordinairement sensibles à la suggestion, et des malades hystériques. Cependant, les mécanismes élémentaires de notre vie sont probablement uniformes; aussi bien ce que l'on démontre vrai à un degré remarquable de certaines personnes doit-il l'être à quelque degré de toutes les autres (3). »

L'un des effets les plus importants du développement de la vie ultra-marginale consiste dans ceci qu'elle peut faire des incursions soudaines au sein de la conscience ordinaire. Comme le sujet n'en devine pas la source, ces incursions revêtent pour lui la forme d'impulsions inexplicables, d'inhibitions également mystérieuses, d'obsessions ou même d'hallucinations de la vue et de l'ouïe.

(1) Ce passage n'est pas souligné dans le texte.

(2) *Op. cit.*, p. 233.

(3) *Op. cit.*, *loc. cit.*

Les impulsions adoptent souvent les modes de l'écriture et de la parole automatiques, dont, parfois, le sujet ne comprend pas le sens : « Généralisant ce phénomène, M. Myers a donné le nom d'automatisme sensoriel ou moteur, émotif ou intellectuel, à toute cette catégorie d'effets dus à des incursions, d'énergies originaires des parties subliminales de l'esprit dans le domaine de la conscience ordinaire (1). »

Ces considérations amènent W. James à la conclusion suivante : « Interprétant l'inconnu par analogie avec le connu, il me semble que, dorénavant, toutes les fois que nous rencontrerons un phénomène d'automatisme, sous la forme d'impulsions motrices, d'une idée obsédante, d'un caprice inexplicable, d'une illusion ou d'une hallucination, nous serons d'abord tenus à rechercher si nous ne nous trouvons pas en présence de l'une de ces « explosions » des idées subliminales dans le champ de la conscience ordinaire. Au cours de la crise hypnotique, nous créons, pour ainsi dire, par nos suggestions, la source (de ces explosions); ainsi la connaissons-nous directement. Dans les cas d'hystérie, les souvenirs perdus, source des phénomènes apparents, doivent être extraits du subliminal du sujet par un certain nombre de méthodes ingénieuses, que vous trouvez exposées dans les livres concernant cette matière. Pour d'autres cas pathologiques, la source est encore à chercher; mais, si l'on raisonne par analogie, elle doit aussi se trouver dans les régions subliminales où l'amélioration de nos méthodes fera, sans doute, qu'un jour nous la découvrirons (2). »

(1) *Op. cit.*, *loc. cit.*

(2) *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 235. Voyez aussi même ouvrage, pp. 115, 207, 209, 270, 483.

Poussant enfin jusqu'au bout cette argumentation *analogique*, W. James attribue à la conscience subliminale un rôle prépondérant dans l'évolution de la vie religieuse individuelle.

A l'inverse de la théorie de *dissociation* indiquée plus haut, celle du *subconscient* est purement psychologique. On semble supposer, en somme, la *coexistence* d'un, deux ou trois flots conscients qui pourraient, à l'occasion, se prêter quelques-uns de leurs éléments.

L'un des principes les plus fermes de la psychologie de W. James est la négation des états mentaux *inconscients*: « L'essence du senti (*feeling*), c'est d'être senti (*is to be felt*), et la psychique doit être comme il est senti (1). »

Cependant, le concept du *subconscient* manque de clarté. Est-ce le conscient à l'état naissant ? W. James se moque quelque part de l'abus que Spencer(2) fait de cette expression, et certes, ce n'est point sans raison, car, en psychologie tout au moins, ce mot extrêmement vague ne sert, la plupart du temps, qu'à voiler des tours de passe. Il y a entre l'inconscient et le conscient un abîme et l'on ne comble point cet abîme en y jetant un mot. Du moment où l'inconscient *naît* à la conscience, il est conscient. Parlez donc, si vous le voulez, d'une conscience obscure; il n'en reste pas moins qu'une conscience obscure est encore une conscience.

Les partisans du subconscient psychique entendent évidemment autre chose. Immédiatement au-dessous du

(1) Princ. of Psych., ch. VI. The Mind. stuff Theory, vol. 1, p. 163, *in fine*.

(2) « Nascent is Mr. Spencer's great Word. » Princ. of Psych., vol. 1, p. 148.

seuil de la conscience, *subliminal*, ce subconscient tend, aspire à devenir conscient, il pousse la porte pour entrer.

Malheureusement, quand on vient à préciser la nature de cette tendance, de cette aspiration ou de cette poussée, la question se complique étrangement. En effet, il faut alors nécessairement faire appel au concept du *progrès psychique*, tel que le définit M. Bergson. Car, si chaque état mental est, en quelque sorte, la *synthèse* de toute la vie mentale précédente, si l'avenir même y est comme préformé, on conçoit que l'inconscient actuel puisse être cependant, en quelque manière, actuellement conscient, que, dans tous les cas, une sorte d'activité y circule, inhibée, subliminale, mais efficace. Dans cette hypothèse, il y aurait nécessairement un inconscient ou plutôt un subconscient psychique qui tendrait véritablement à s'insérer dans chaque moment de la conscience actuelle. Pourquoi faut-il que l'hypothèse de M. Bergson sente si fort sa métaphysique, et que nous nous trouvions empêchés de faire à son endroit la moindre vérification. Le temps pur *n'est pas une donnée immédiate de la conscience*. De cela, W. James ne saurait disconvenir. Le concept même de Progrès, tel que le propose M. Bergson, est non seulement ineffable, ce qui s'explique dans sa doctrine, puisque nous parlons dans l'espace, il est aussi inconcevable parce que nous pensons toujours en succession. Dès lors, sur quoi reposera la tendance ou l'aspiration que l'on prête au subconscient ? On ne nie pas que le passé de notre vie psychique ne retentisse, en quelque manière, dans son présent ; mais, ce retentissement est *conscient* ; quant à sa conservation, elle reste inconsciente et, par conséquent, *non psychique*. Ce passé existe, conservé

dans le tissu cérébral; inconscient l'instant d'avant, il pénètre maintenant dans le flot conscient actuel. Entre ces deux termes, conscient et inconscient, dont l'un est psychologique et l'autre physiologique, il ne saurait y avoir place que pour une tendance d'ordre physiologique.

Quand on érige un mot à la place de la réalité, il arrive nécessairement qu'on lui attribue une vertu mystérieuse, une *vis occulta*, qu'on en fait une sorte d'arcane tenant lieu d'explication totale et dernière. Contre de tels errements, le verdict de Wundt me paraît complètement justifié : « Il est à peine besoin de dire que cette conception est mystique, au même titre que ses congénères occultistes, la seconde vue et la lumière surnaturelle. Si l'idée d'une « conscience inconsciente » emporte déjà en soi et pour soi l'indice de la « *coincidentia oppositorum* » qui jouit depuis longtemps de l'estime de la mystique, la représentation d'une « double personnalité », qui se lie conséquemment à cette idée, montre d'une façon indubitable que la théorie descend de l'ancienne croyance aux démons. En vérité, cette seconde personne *endormie* au fond de notre âme a tous les caractères d'un démon. Ce dernier, en effet, réunit en lui la double particularité de pousser l'homme à des actes qu'il ignore et de lui inspirer des pensées étrangères à son âme propre (1). »

Or, il est manifeste que W. James donne dans ce travers, lorsqu'il fait du moi marginal et du moi supra-marginal une sorte d'organe du divin : « Sans tenir compte des surcroyances et nous en tenant uniquement à ce qui

(1) Hypnotisme et suggestion, p. 58.

est commun et générique, nous avons dans *le fait que la personne consciente est continue avec un moi plus étendu par lequel viennent des expériences de salut*, un contenu positif de l'expérience religieuse, qui, je crois, *est littéralement et objectivement vrai dans la mesure même où il se produit* (1). »

Cette doctrine est étroitement liée à celle des *champs de conscience* que M. Boultroux semble confondre avec celle du *flot conscient*. Cependant, la théorie du *flot conscient*, telle qu'elle se trouve contenue dans les *Principes de Psychologie*, n'implique que la continuité et l'hétérogénéité de l'*écoulement conscient* dans toutes ses parties, on n'y trouve que de la conscience, qui, dans ses inégalités mêmes, reste conscience. La théorie des *champs de conscience*, telle que la présente W. James, tend, au contraire, à dépasser notablement celle-ci. Elle ajoute au fait brut livré par la description psychologique toute nue une *rue de l'esprit* : « Le point important sur lequel cette formule du champ insiste, c'est précisément l'*indétermination de la région marginale* (2). » A vrai dire, cette indétermination même reste consciente, et jusque-là nous sommes encore dans l'hypothèse d'un *flot conscient*, mais si l'on insiste sur cette indétermination, c'est parce qu'elle favorise admirablement le passage insensible de la conscience à l'inconscient par le subconscient psychique. Au lieu donc d'une réalité entièrement consciente, mais dans un mouvement tel que son *centre* se trouve continuellement déplacé, on imaginera des champs de cons-

(1) The Varieties of religious experience. Conclusion, p. 515.

(2) *Op. cit.*, p. 232.

ciences concentriques, consciences dont l'une serait actuellement consciente et les autres subconscientes ou inconscientes.

L'hypothèse physiologique n'encourt point le reproche d'être métaphysique. Nous parlerons donc du *subconscient*, comme d'une *cérébration inconsciente*, tendant à s'élever jusqu'au seuil de la conscience. Une pareille tendance aura des conditions diverses, l'habitude, une excitation momentanée, une surexcitation pathologique; elle pourra se réaliser en conscience, par le seul effet mécanique des variations d'équilibre cérébral.

Résumons : ayant à connaître de toute une catégorie de phénomènes attribués plus ou moins ouvertement à ce que certains auteurs sont convenus d'appeler la sous-conscience, la conscience subliminale ou extra-marginale, il m'a semblé que la psycho-physiologie du rêve était seule propre à éclairer d'abord la question. Le rêve s'explique par un complexe d'associations libres des inhibitions coutumières. Ce retrait, cette limitation de l'attention résultent probablement d'une paralysie partielle du cerveau consécutive à une anémie également partielle; quant à l'augmentation d'irritabilité des centres restés en activité, elle s'éclaire du principe émis par Wundt sous le nom de principe de *balance fonctionnelle*. Au cours du somnambulisme naturel, l'attention semble se concentrer sur un système particulier d'associations, qu'elle renforce d'autant, il y a *mono-idéisme* créé le plus souvent par les préoccupations de la veille. Dans l'hypnose, ce mono-idéisme a pour origine la *suggestion*, car l'effet de la suggestion est précisément de produire une limitation artificielle de l'attention. Pour cela, il faut que

l'attention active disparaisse et soit remplacée par une attention passive renforcée par la *dissociation* des systèmes normalement associés. Cette dissociation peut être assez complète pour donner naissance à deux personnalités distinctes, de là la théorie de la double conscience et celle de la sous-conscience plus vague et plus subtile. La théorie psychologique de la double conscience suppose la coexistence de deux consciences. Elle est mystique; il ne peut y avoir jamais qu'une conscience, car on ne conçoit pas de conscience non actuelle; cependant, des systèmes d'associations nerveuses peuvent exister réellement dissociés, de sorte que dans la conscience la mémoire se trouve *divisée* et qu'il en résulte deux personnalités. La théorie du sous-conscient considéré comme un complexe psychique *sui generis* coexistant à la conscience normale, ne vaut rien non plus. Entre la psychose *consciente* distinctement ou obscurément et le phénomène purement physiologique, il n'y a pas de milieu.

Cependant, si l'on fait la part de ces audaces métaphysiques, le *psychologisme* des variétés des expériences religieuses est, par ailleurs, assez solide pour que l'on gagne à suivre W. James sur le terrain nettement empirique. L'homme profondément religieux étant essentiellement sentimental, fait nettement partie des *émiettés* et des *divisés*. Le propre d'un tempérament de cette sorte n'est point d'agir, mais d'être agi par des motifs qui ne sont pas des raisons et qu'aucun effort moral ne saurait créer. On comprend dès lors que l'action soit ici fonction d'une cérébration inconsciente d'où viennent les inspirations, les lumières, les *consolations* et aussi les *désolations* auxquelles le sujet réagit automatiquement ou quasi automatiquement.

On n'attend pas sans doute que je m'attarde à la description des névroses religieuses, on a tout dit des hallucinations, et quant aux faits d'automatisme, on en trouvera une ample moisson dans l'ouvrage de W. James (1).

L'inspiration et l'illuminisme sont, au contraire, plus particulièrement mon sujet, car ils nous mènent jusqu'au cœur même du mysticisme. Or, je vois dans le mysticisme l'expérience religieuse par excellence, parce que cette expérience implique nettement un acte de *croyance instinctive* . Aussi bien les théoriciens de la mystique chrétienne semblent-ils être de cet avis : « Le mysticisme, déclare M. Joly, c'est l'amour de Dieu (2). » Au dire du jésuite de Bonniot : « Etre chrétien et être mystique, c'est, en un sens large et très vrai, la même chose... Les faveurs célestes, l'union mystique accordée parfois même sur la terre à quelques âmes privilégiées, n'est qu'un avant-goût de l'union parfaite accordée pleinement et pour l'éternité aux élus après cette vie. C'est un rayon de la gloire céleste (3). »

L'originalité de W. James consiste ici précisément à rechercher parmi les faits de la vie courante le mysticisme naissant. Il arrive en effet parfois que, tout d'un coup, au moment où nous nous en doutons le moins, un mot, une maxime nous apparaissent pleins d'une signification nouvelle. Ce sont là, sans doute, des intuitions soudaines qui résultent de quelque cérébration inconsciente. Un jeu de lumière, un parfum, un son musical peuvent avoir des conséquences analogues et produire ces sortes d'ac-

(1) Notamment p. 78.

(2) Psychologie des saints.

(3) Les Miracles et les sciences médicales.

cès de lyrisme, où un psychiatre canadien a voulu voir les manifestations d'une « conscience cosmique » (1). Il s'ensuit une joie intense, qui provient sans doute de ce que la contradiction, d'où naît ordinairement la mélancolie métaphysique, contradiction entre le « moi » et l'Univers, se trouve levée. Sous une poussée émotive vigoureuse, cette réconciliation s'opère, en somme, par un renoncement plus ou moins conscient de l'individu au profit d'un tout qui le dépasse. Elle est au fond de tout le mysticisme, et voilà sans doute pourquoi toute la spéculation théologique fondée sur le mysticisme aboutit au monisme.

Il est instructif de remarquer que ce sentiment ineffable de réconciliation peut être produit par des moyens artificiels tels que l'inhalation de certaines vapeurs anesthésiantes(2). Le cas de Tennyson est plus intéressant encore parce qu'il apparaît comme une extase provoquée dans les conditions mêmes où pourrait l'être le sommeil. « En me répétant, disait-il, silencieusement à moi-même mon propre nom, il m'est arrivé, comme par le fait même de l'intensité de la conscience que j'avais alors de mon individualité, de voir cette personnalité se dissoudre et s'évanouir dans l'être illimité. Ce n'était point là pourtant un état confus, mais, au contraire, le plus clair, le plus certain entre les certains. C'était en même temps un état absolument ineffable, où la mort apparaissait presque

(1) R.-M. Bücke. *Cosmic consciousness, a study in the evolution of the human Mind*. Cité par W. James.

(2) Voyez : *Varieties of religious experience*, pp. 386 et suiv., et une note curieuse annexée à l'article intitulé « On some Hegelisms » dans *The Will to believe*.

comme une impossibilité ridicule; car cette perte de la personnalité ne ressemblait pas à un amoindrissement ou à une extinction, mais bien plutôt à la vie véritable. J'ai honte de ma faible description: aussi, n'est-ce point, comme je l'ai dit, un état absolument ineffable ? »

Le mysticisme proprement religieux est nettement apparenté à la « *révélation métaphysique* »; il en présente les caractères descriptifs généraux, et, d'ailleurs, semble se produire dans des conditions analogues.

On trouvera dans W. James des détails intéressants sur certaines pratiques bouddhiques qui constituent, évidemment, des méthodes *mécaniques* pour entrer en sommeil.

Il me semble cependant que l'étude du mysticisme aurait ici gagné en profondeur, si, après une aperçu général, l'auteur s'était appliqué à analyser dans le détail une pratique mystique complète. On n'a que l'embarras du choix. L'enseignement de Thérèse de Jésus me paraît suffisamment complet, il offre, en outre, l'avantage de revêtir une forme-littéraire déliée, qui suit les contours du phénomène subjectif sans le déformer.

Cet enseignement mystique comporte, à titre préliminaire, une discipline du corps et une discipline de l'esprit.

La discipline du corps consiste dans la *mortification conventuelle* si propre, dans son ensemble, à émousser les sens et à produire ce que j'appellerais volontiers l'engourdissement psychique (1).

(1) Ces divers détails sont tirés du Tesoro de escritores místicos españoles, Obras escogidas de santa Teresa. Paris, Baudry, 1847.

La discipline de l'esprit consiste essentiellement à se « séparer de soi-même », à « être contre soi-même », car « nous nous aimons naturellement beaucoup » (nos amamos mucho) (1).

Ainsi préparée, « l'âme fidèle » parviendra peut-être jusqu'à l'oraison de quiétude. Elle connaît alors, mais d'une connaissance bien différente de celle des sens, qu'elle « a presque rejoint son Dieu, et qu'il s'en manque seulement d'un petit pour qu'elle lui soit complètement unie » (2). C'est comme « un évanouissement intérieur (amortecimiento interior), et l'homme extérieur (je dis le corps, pour que vous compreniez mieux), désirerait ne point s'agiter. Au contraire, tel un homme arrivé bientôt au terme de son voyage, tout l'être se repose afin de pouvoir ensuite mieux cheminer, car, de ce fait, les forces se trouvent doublées. Le corps éprouve un grand plaisir et l'âme une grande satisfaction. Son contentement de se voir tout près de la source est si grand, que sans avoir encore pu y boire, elle se trouve pourtant rassasiée. Il ne lui semble pas qu'elle puisse désirer davantage. Quant aux facultés, elles reposent et ne cherchent point à troubler cette quiétude. La volonté est ici la captive (la Voluntad es aquí la cautiva). Si dans cet état elle peut éprouver quelque tristesse, c'est de voir qu'il viendra un moment où elle retrouvera sa liberté. L'entendement ne voudrait comprendre qu'une seule chose, et la mémoire ne s'occuper que d'une seule chose, car, l'un comme l'autre se rendent bien compte alors que cette seule chose

(1) Voyez : Avisos de la santa Madre Teresa de Jesus para sus Monjas, *passim*, et Camino de Perfeccion, capit. XVII.

(2) Camino de la Perfeccion, *op. cit.*, p. 75.

est nécessaire, tandis que tout le reste les trouble. Elles ne voudraient pas (ni les unes, ni l'autre) que le corps remuât, car il leur semble qu'alors cette paix leur échapperait; aussi n'osent-elles déployer aucune activité. Dans cet état, la parole est difficile, on passe une heure entière à dire Notre Père une fois. Les facultés se trouvent si près (de la lumière) que des signes leur suffisent. Elles sont en effet presque dans le palais de leur Roi, et s'aperçoivent qu'il commence à leur manifester son royaume.

« Parfois, des larmes surviennent, sans douleur ni tristesse, avec une grande suavité. Il leur paraît alors, à ces âmes, qu'elles ne sont plus sur la terre, elles ne voudraient plus rien voir ni entendre, sinon leur Dieu. Rien ne leur donne aucune peine, et il semble que rien ne puisse plus leur en donner. Enfin, pendant le temps que cela dure, elles sont enivrées et absorbées, au point de ne plus rien trouver à désirer; elles diraient volontiers avec saint Pierre : « Seigneur, faisons ici trois demeures... »

« Aussi bien, la volonté, lorsqu'elle se voit dans cette quiétude, ne fait plus aucun cas de l'entendement, de la réflexion et de l'imagination, car, essayer de les attirer de force avec elle ce serait se déranger et s'inquiéter quelque peu. Au point où elle se trouve, un pareil travail n'aurait d'autre résultat que celui de perdre les fruits que le Seigneur offre sans demander aucun effort. Je vous prie de bien remarquer cette comparaison que me suggéra le Seigneur, un jour où j'étais dans cet état, comparaison qui me plaît beaucoup et me paraît profitable. L'âme ressemble alors à un petit enfant suspendu au sein de sa mère, auquel celle-ci, par manière de gâterie, pres-

serait le lait dans la bouche, sans qu'il ait besoin de téter. Ainsi, en est-il ici; sans que son entendement travaille, l'âme doit aimer simplement la volupté qui lui est donnée. Le Seigneur veut que, sans même y penser, elle se sente auprès de lui, et se contente de recevoir le lait que sa Majesté verse dans sa bouche, qu'elle jouisse de cette suavité, reconnaisse l'œuvre du Seigneur, et se réjouisse d'en jouir (1). »

Mais au-dessus de l'oraison de quiétude, il y a l'oraison d'union, le ravissement proprement dit.

« C'est un don du Seigneur qui entraîne après lui une très grande confusion et une très grande humilité. Il en va tout autrement lorsque cette sorte de consolation vient du Diable(2). »

« Lorsqu'il plaît à Notre Seigneur de réjouir davantage cette âme, il lui montre clairement sa très sainte humanité de la manière qu'il le veut, ou bien telle qu'elle était sur la terre, ou telle qu'elle est maintenant depuis sa résurrection. Et quoique cela se passe avec la rapidité d'un éclair, cette image très glorieuse demeure si profondément gravée dans l'imagination, qu'il lui est impossible de l'oublier jusqu'au moment où elle la verra pour en jouir, pendant l'éternité. Quoique je parle d'une image, il faut bien comprendre qu'elle n'apparaît point comme une simple figure (*no es pintada al parecer de quien la ve*), mais qu'elle vit véritablement, et parfois converse avec l'âme, lui révélant même de grands mystères.

(1) Camino de Perfeccion, ch. XXXI, *passim. op. cit.*, p. 75.

(2) *Op. cit.*, ch. VIII, p. 199.

« Vous devez bien comprendre aussi que, si cette expérience dure un instant, on ne peut pas fixer davantage la vision que l'on ne fixe le soleil, et c'est pourquoi elle passe toujours très rapidement. Ce n'est pas cependant que sa splendeur soit pénible, comme celle du soleil pour la vue intérieure qui voit tout cela, car cette splendeur apparaît à la manière d'une lumière infuse, comme le serait celle du soleil couvert d'une mince enveloppe de diamant, si l'on pouvait ainsi le travailler. Le vêtement semble tissé de fine hollande, et presque toutes les fois que Dieu fait cette grâce à l'âme, elle tombe en extase (arrobamiento), car sa bassesse ne saurait supporter une vue aussi étonnante...

« Si l'âme pouvait considérer longtemps ce Seigneur, je ne crois pas que ce serait une vision, mais une considération puissante, une figure fabriquée par l'imagination; et cela ressemblerait à une chose morte en comparaison de l'autre. Il arrive cependant que certaines personnes ont l'imagination si facile, ou l'entendement si efficace, je ne saurais dire d'ailleurs à quoi tient précisément cette faculté, qu'il leur semble voir tout ce qu'elles pensent clairement. Pourtant, si elles avaient eu une véritable vision, elles se rendraient bientôt compte de leur erreur, car elles composent elles-mêmes ce qu'elles voient avec leur imagination, et cela ne produit ensuite aucun effet; elles restent froides, beaucoup plus qu'à la simple vue d'une image pieuse (1). »

Cependant, ces sortes d'extases hallucinatoires qui, dans le cas de Thérèse, ressemblent à s'y méprendre

(1) *Op. cit.*, p. 203.

aux photismes hypnagogiques, ne sont que les précurseurs d'une expérience plus haute, plus ineffable, qui constitue l'oraison d'union proprement dite.

« Il arrive, lorsque tel est le bon plaisir du Seigneur, que l'âme se trouvant en oraison et parfaitement en possession de ses sens, une sorte de suspension se produise pendant laquelle le Seigneur lui accorde de comprendre de grands mystères. Il lui paraît qu'elle les voit en Dieu même (ce ne sont plus d'ailleurs des visions de la très sainte Humanité). On ne peut même pas dire que l'âme voit, elle ne voit rien. Ce n'est pas une vision-image, mais une vision très intellectuelle, où il lui est montré comment toutes les choses apparaissent en Dieu, et comment il les contient toutes en lui-même (1). »

Thérèse considère ensuite qu'il doit y avoir une distinction réelle entre l'âme et l'esprit. Dans l'oraison d'union, l'âme, d'après elle, est comme anéantie, elle a perdu toutes ses facultés, mais l'esprit veille et c'est lui qui épouse la divinité et se fond avec elle, c'est lui qui reçoit la révélation : « La Très Sainte Trinité se manifeste, les trois personnes, comme une sorte d'embrasement qui envahit d'abord l'esprit, à la manière d'une nuée très lumineuse. Ces personnes sont distinctes, et par un enseignement admirable, donné à l'âme, celle-ci comprend avec une très grande vérité que ces trois personnes sont une seule substance, un pouvoir, un savoir, un seul Dieu. Ainsi, ce que nous connaissons par la foi, l'âme le comprend alors (nous pouvons dire) par la vue, quoique ce ne soit pas une vue par les yeux du corps, car il

(1) *Op. cit.*, p. 207.

n'y a pas d'image. Là, les trois personnes se communiquent à l'esprit et lui donnent de comprendre ces paroles de l'Évangile où le Seigneur affirme qu'il habitera avec son Père et le Saint-Esprit dans l'âme qui l'aime et observe soigneusement ses commandements. »

Enfin, au moment du « mariage mystique », au moment où la divinité embrasse l'âme qu'elle a choisie comme épouse, « cette âme n'est plus qu'une seule chose avec Dieu » (una casa con Dios). Les sens se trouvent alors complètement abolis, la mémoire, l'imagination, la volonté ont complètement disparu, le corps est laissé comme mort, si bien que des théologiens se demandent sérieusement si l'âme ne l'a point abandonné pour s'envoler jusqu'au ciel. C'est une expérience vraiment ineffable; on ne saurait ici s'exprimer autrement que par des comparaisons. L'âme semble confondue dans la divinité comme la cire dans la cire, comme l'eau tombée du ciel dans le fleuve qui s'écoule, comme le ruisseau qui se jette dans la mer, comme les rayons de lumière entrés par deux fenêtres et qui se rencontreraient au milieu de la chambre. « Dieu est la vie de l'âme, et l'âme sent cette vie de façon à n'en pouvoir douter, sans pourtant se trouver capable d'en dire davantage (2). »

C'est précisément ce que saint Jean de la Croix appelle la *Contemplation obscure*.

Ainsi, une extase type pourrait se décomposer en quatre moments : 1° quiétude; 2° hallucinations, ravissement; 3° état de connaissance *sui generis*; 4° sentiment

(1) *Op. cit.*, p. 215.

(2) *Op. cit.*, Morade septimas, p. 218.

ineffable de réconciliation, fusion du « moi » dans la représentation vague d'un Tout désigné, pour l'ordinaire, sous le vocable de divin.

Le stade de la quiétude apparaît comme un état momentané de repos et d'apaisement, consécutif, probablement à une hyperexcitation cérébrale. Etant d'ailleurs données les règles de mortification posées par l'ascétisme, on est en droit de supposer que le corps tout entier participe à cette lassitude. A ce point, la détente du corps est parallèle à celle de l'esprit, il se produit un assoupissement, où, suivant l'expression très juste de Thérèse, la faculté d'agir se trouve être la véritable captive. Le confort éprouvé ressemble alors singulièrement à celui que Taine dit avoir ressenti, au moment où, fermant les yeux, il prévoyait l'approche des hallucinations hypnagogiques.

Cet assoupissement a pour conséquence naturelle un relâchement musculaire accompagné d'une anesthésie partielle : « L'âme se retire du monde. »

Cependant, l'assoupissement ne va pas jusqu'au *sommeil*. Le sujet reste longtemps encore conscient de son moi et, dans une certaine mesure, maître de ses associations; mais cette maîtrise même paraît grandement diminuée, l'organe central est atteint d'une torpeur qui retentit immédiatement sur la motricité. Il y a *somniatio* due vraisemblablement à une paralysie partielle des centres nerveux.

Cette paralysie partielle peut être provoquée par une anémie momentanée résultant, par exemple, d'un ralentissement de la circulation.

Si, maintenant, pour les raisons mêmes qui font naître

le rêve, et, en vertu, notamment, du principe de balance fonctionnelle, certaines régions cérébrales atteignent au degré de l'hyperexcitation, la quiétude fera place aux hallucinations ou visions et au ravissement.

Le ravissement qui peut d'ailleurs se produire sans préliminaire de quiétude présente des symptômes très nets de *catalepsie*; or, on regarde, d'une façon générale, la catalepsie comme un effet de l'irritation du cerveau avec engorgement habituel des vaisseaux et compression de la racine des nerfs. Cet état résulte donc bien d'une congestion plus ou moins diversement localisée de l'encéphale, congestion qui, dans le cas de *quiétude*, a pour condition le jeu de la balance fonctionnelle, et, dans le cas de ravissement subit, peut être consécutive au monodéisme. C'est sans doute aux prodromes de la congestion que l'on doit attribuer cette sorte d'*aura* à laquelle certains extatiques reconnaissent l'approche de leur crise.

Considéré de ce point de vue, le ravissement correspondrait assez exactement au somnambulisme naturel, où, je l'ai montré, l'exclusivisme de l'attention est généralement une conséquence des préoccupations de la veille. L'esprit de l'extatique est généralement rempli par certaines représentations, il tend vers l'idée fixe. Et ceci semble confirmé par ce fait que certains d'entre eux n'ont jamais qu'une seule et même vision: ils entendent toujours les mêmes paroles et reçoivent les mêmes « avis ».

C'est précisément par là que le ravissement touche de plus près à l'hypnose; mais tandis que le sujet hypnotique voit, entend, sent et agit par suggestion, le sujet extatique voit, entend, sent et agit par *autosuggestion*.

Dans la thèse que je soutiens depuis le commencement de ce chapitre, le concept de l'autosuggestion acquiert assez de clarté pour ne plus apparaître comme une explication simplement verbale. En effet, l'autosuggestion n'est pas autre chose que la *limitation de l'attention*, résultant de l'habitude généralement créée avec le concours d'un effort volontaire prolongé.

Cependant, le moment vraiment intéressant et curieux du processus extatique est assurément celui de cette *connaissance* très particulière que le sujet croit recevoir à propos de choses restées pour lui jusque-là totalement incomprises.

La psychologie de cet état ne peut être bien comprise, si l'on ne se rend d'abord compte des conditions dans lesquelles la pensée analyse. Analyser, c'est décomposer à l'aide des *différences*. Etant donnée la représentation *a*, je m'applique à en dégager les caractères *b c d f*, que je compare ensuite aux caractères *b c d e* de *b*, pour conclure que *a* ressemble à *b* sous le rapport $\frac{b\ c\ d}{b\ c\ d\ e}$, mais en diffère sous cet autre rapport $\frac{f}{e}$. Or, une telle discrimination a pour conditions la multiplicité des associations, ainsi que l'efficacité du choix, et cela suppose que l'organe central reste délié, ne souffre d'aucune torpeur. Si d'ailleurs *douter* c'est voir le pour et le contre de chaque chose, on comprend que l'hésitation mentale ait pour facteur principal l'analyse. Le processus analytique est donc fait d'*inhibitions* et de contradictions, il tue l'*enthousiasme*, parce que les décharges nerveuses arrivent difficilement à s'y produire sans embarras.

La synthèse scientifique suppose l'analyse, mais il n'en est pas nécessairement ainsi de la synthèse métaphysique. Dans tous les cas, l'esprit humain a des tendances

synthétiques, comme il en a d'analytiques; généralement même, il éprouve à s'abandonner aux premières un plaisir très spécial, qui provient du besoin plus ou moins intense de voir les choses unifiées moins contradictoires que l'analyse pure ne nous les montre.

La « révélation métaphysique », telle qu'elle résulte de l'inhalation des anesthésiants, produit mécaniquement ce résultat. Si l'on veut bien se reporter aux exemples fournis par W. James et notamment à celui que contient la note jointe à l'essai intitulé « on some Hegelisms (1) », on remarquera qu'ils impliquent tous une suspension des contradictions les plus flagrantes. En est-il de plus réelle, de plus poignante que celle du bien et du mal, notre vie idéale n'est-elle pas faite de la fuite de l'une et de la recherche de l'autre ? Eh bien, cette contradiction même est levée: ces deux ennemis irréductibles se réconcilient dans un éclat de rire: et l'esprit ne saurait alors douter de la réalité de cette réconciliation, il la voit, il en a l'intuition, il « sue la conviction ». A l'état normal, nous disons : le bien n'est pas le mal, parce qu'il est senti différemment, parce qu'il a des causes opposées, etc.; au moment de la révélation métaphysique, nous affirmons le bien *est* le mal, sans pouvoir, d'ailleurs, en donner d'autre raison que la force même de notre affirmation. Le schéma de cette opération pourrait donc être établi comme il suit : à l'idée ou à la représentation *a* sont associées les idées ou représentations *b c d e*, et à la représentation *a*¹ les représentations *b f g h*; *a* diffère donc de *a*¹ par *c d e*, il lui ressemble par *b*. Si donc *c d e* se détachent

(1) The Will to believe on some Hegelisms, pp. 294-299, déjà cité.

de a^1 et $f g h$ de a , rien plus ne s'opposera à la conclusion $a b = a^1 b$. Nous avons, par conséquent, simplement affaire ici avec une limitation morbide de la discrimination, limitation parallèle à un état physiologique particulier du cerveau. Cet état consiste probablement dans une congestion. On conçoit en effet que la pression sanguine puisse diminuer la délicatesse des mouvements nerveux, qu'elle inhibe, dans une large mesure, le développement des réflexes, en un mot, qu'elle produise des *dissociations* dans la masse cérébrale.

Les choses ne doivent pas se passer autrement dans l'extase mystique, car, nous l'avons vu, elle est aussi liée à un état congestif du cerveau. Mais, la pratique religieuse, la *croissance* implique des volitions répétées qui renforcent certains systèmes d'associations généralement d'ailleurs peu nombreux et peu compliqués. Elle détruit l'équilibre mental au profit de certaines opinions. Lors donc que l'organe central se trouve surexcité, il est probable que cette surexcitation porte principalement sur les systèmes où évolue *habituellement* la pensée. Si, par exemple, dans son extase, Thérèse voit disparaître toutes les contradictions qui concernent le mystère de la Trinité, c'est, en partie tout au moins, parce que ces systèmes ayant trait à cette croyance, systèmes fortement imprimés dans le cerveau par la volonté et l'habitude se trouvent maintenant tout particulièrement surexcités; et cela naturellement au détriment d'autres associations dont la volonté s'est systématiquement détournée.

Ainsi, cette *connaissance* mystique *sui generis* est d'une qualité très inférieure, elle consiste dans une absence de contradictions, dans une *impossibilité d'analyse* qui la

rend du même coup ineffable, car nous ne saurions rien dire d'une chose sans l'analyser de quelque façon.

Au dernier degré de l'extase, cette ombre de connaissance se résout en une impression émotive intense d'*union*. C'est, en effet, que la plus haute et aussi la plus générale des contradictions a disparu, celle-là même de la personnalité en face du reste de l'univers impersonnel. L'esprit ne distingue plus son moi; la faculté de choix est abolie au point que dans chaque segment de pensée, celle-ci ne puisse faire le départ entre ses impressions *intimes* et celles qui ne le sont pas. En même temps, tout sentiment d'activité s'est évanoui, l'âme flotte endormie, bercée mollement, sans résistance, sans effort, sans volition.

Au cours des deux stades précédents, le subconscient joue sans doute un rôle important. A raison de la surexcitation cérébrale, il peut, en effet, arriver que des associations, des images conservées tout à l'heure sous la forme d'impressions ou de traces inconscientes, entrent maintenant dans le flot conscient, où elles apparaissent comme étrangères. L'esprit, parce qu'il se trouve incapable d'en opérer la liaison avec son moi, fait de ces associations et de ces combinaisons créées au hasard de l'automatisme cérébral des inspirations venues de l'au delà.

Cependant, pour que le subconscient devienne opérant, il n'est pas toujours nécessaire que la surexcitation soit poussée jusqu'à la limite de l'extase. Son intervention résulte alors d'une hypertension cérébrale quasi normale dans la vie religieuse toutes les fois qu'elle est vécue avec quelque intensité.

Tel est sans doute le mécanisme de l'expérience mysti-

que, et, avec simplement des différences de degrés, des diverses expériences religieuses, qui, toutes, présentent les caractères généraux du mysticisme. Je dis à dessein le mécanisme, car de l'émotion religieuse propre, du *sentiment*, nous n'avons rien saisi. Il y a là, en effet, comme je l'ai déjà dit, une donnée immédiate, une intuition qu'aucune réflexion ne saurait remplacer. De même que l'aveugle-né ne peut connaître la qualité couleur, ainsi, nous ne connaissons jamais la qualité propre dite mystique avant qu'elle ne soit entrée dans notre flot conscient. D'ailleurs, cette expérience n'est pas *purement subjective*. Dans sa forme aiguë, elle paraît même uniquement objective. Le mystique prétend avoir été en contact avec un *objet* distinct des autres objets de sa pensée, et il appelle cet objet le divin. Il est vrai que cet objet reste ineffable, et cela prouve simplement que la connaissance n'est point ici de celles que l'on peut analyser et traduire en concepts. Mais il n'y a pas seulement un mode de connaître, la sensation, l'émotion, le sentiment, en un mot, chaque segment du flot conscient connaît à sa manière, c'est-à-dire qu'il permet au vivant humain de réagir conformément à une donnée.

Cependant, cette étude psycho-physiologique, d'où il ressort que le mysticisme a des conditions nettement pathologiques, appelle directement une conclusion dont on n'a pas manqué de tirer profit contre la religion. En effet, si l'on se place à un point de vue, je ne dirai pas biologique, mais hygiénique, il faut poser ce principe que tout ce qui suppose un désordre organique est mauvais. D'où suit, comme conséquence, une condamnation en bloc de toutes les manifestations mystiques et avec elles de tout le sentimentalisme religieux.

W. James a le grand tort de passer trop légèrement sur cette objection qui, même au regard des principes du pragmatisme, peut paraître redoutable.

En effet, si le pragmatisme prend son point de vue du côté de l'homme, il doit nécessairement s'intéresser à la valeur *biologique* du fait moral. Il semble donc que l'on ait le droit de condamner dès l'abord toute attitude qui nuit au développement normal de l'être organisé dans le milieu où des conditions plus générales l'ont placé. Or, n'y a-t-il pas une présomption très forte que ce complexe moral particulier, auquel nous donnons le nom de mysticisme ou de religiosité, tend à ruiner l'être humain plutôt qu'à le conserver et à le développer, puisqu'il suppose des facteurs morbides? Vous me présentez une collection de névrosés et de détraqués et vous me dites : ce sont là des névrosés et des détraqués de *génie*; le génie religieux exige de pareils désordres; et je réponds: si la religiosité est une fleur morbide, nous devons nous prémunir et prémunir les autres contre ses charmes trompeurs, nous devons l'arracher du sol où elle croît, comme on enlève une herbe mauvaise et dévastatrice. Car enfin, si le développement du système nerveux est la cause principale de la supériorité de l'homme sur les animaux, c'est à la condition sans doute que ce système fonctionne *normalement*; or, la fonction d'un cerveau humain en santé est la *raison*; une vie fondée sur des exaltations sentimentales ne saurait répondre aux nécessités vitales et assurer le triomphe dans la lutte que le vivant doit soutenir contre ses semblables, et, dans une certaine mesure, contre l'univers tout entier.

Ce raisonnement serait tout à fait clair si, du point de vue psycho-physiologique, on pouvait faire toujours

le départ exact entre ce qui est *normal* et ce qui ne l'est pas. Tout complexe psychique est fait de représentations et de sentiments plus ou moins diversement liés. Dans ces divers complexus, les doses de représentation et de sentiment peuvent varier jusqu'à l'infini, ainsi que les formes de liaison. Il nous faudrait donc trouver une *psychose type* par rapport à laquelle pourrait être tracée une sorte d'échelle des *valeurs psychiques*; l'entreprise est évidemment impossible. De la liaison logique la plus rigoureuse à la dissociation propre à l'aliénation mentale, de l'état mental le plus raisonnable et le plus froid jusqu'à l'exaltation maniaque un champ s'étend, immense, dont nous ne saurions *a priori* juger la valeur biologique, à moins d'affirmer gratuitement la supériorité de l'élément représentatif sur l'élément sensible, et, de ce fait, adopter, inconsciemment sans doute, les principes d'une métaphysique intellectualiste qui, au regard de la question, telle qu'elle se trouve ici posée, pourrait paraître étrangement déplacée.

Lorsqu'il parcourait, pieds nus, le paisible marché de Lichfield en hurlant : « Malheur à toi, cité sanguinaire », G. Fox agissait assurément comme un détraqué, et pourtant, cette manifestation s'ennoblissait dans son esprit de ce concept ému de purification qui devait fonder toute sa philosophie religieuse. Ce concept moral de *purification* était une idée de génie dont la réplique sentimentale traduisait par son exagération même l'excès de la vigueur. Etrange fou, dont les exemples et les discours ont jeté les bases d'un évangile sur lequel se trouve fondés, pour une bonne part, les principes de rigueur morale dont s'honore aujourd'hui toute une nation.

Il se peut que Jésus ait été un halluciné, que Paul soit tombé sur le chemin de Damas, terrassé par une crise cataleptique, tous les *génies*, les génies *lyriques* ont eu, à des degrés divers, de ces tares physiologiques, car enfin l'invention, l'invention morale surtout, semble impliquer une *déséquilibration*; elle rompt avec les habitudes acquises ou héritées de toutes sortes dont était fait l'équilibre mental. Du point de vue strictement médical et hygiéniste, on n'exagérerait rien en affirmant que la mentalité de l'épicier du coin est plus saine et donc aussi plus recommandable que celle d'un Guy de Maupassant ou d'un Nietzsche, par exemple. Guy de Maupassant et Nietzsche finissent au cabanon, le modeste commerçant achève paisiblement au milieu de ses choux une vie que les soucis du comptoir n'ont point trop ravagée.

Dans ces cas extrêmes, il n'est pas douteux que l'individu a été biologiquement victime de son génie, nous ignorerons cependant toujours de quelles jouissances intellectuelles profondes ce malheur même a pu être la rançon. Mais, par ailleurs, les éléments humains restent solidaires et cette solidarité fonde la société; or, c'est au regard de cette société qu'il faut d'abord juger ces êtres qui semblent nés moins pour eux-mêmes que pour les autres.

La question de la valeur des mystiques et du mysticisme ne saurait donc être résolue simplement. Il faut ici approuver pleinement W. James de l'avoir portée sur le terrain pragmatique, et de s'être demandé ce que valaient les manifestations des émotions religieuses les plus intenses considérées par rapport à l'action, soit au regard de l'individu, soit au regard de la société.

BIBLIOGRAPHIE

The Varieties of Religious experience. — Lecture I, Religion a. Neurology ; Lecture VIII, The divided self, and the Process of its unification ; Lectures XV, XVII, Mysticism.

The Will to believe. — On some Hegelisms : What psychological Research has accomplished.

Principles of Psychology. — Ch. XIX, The Perception of Things; Hallucinations, pp. 114-129 ; ch. XXVII, Hypnotism.

TAINE. — *Intelligence*, t. 2, ch. I.

MAURY. — *Le sommeil et les rêves.* Paris, Didier, 1861.

WUNDT. — *Hypnotisme et Suggestion.*

RIBOT. — *Les maladies de la personnalité.*

P. JANET. — *L'automatisme psychologique.* Alcan, 1903. — Névroses et idées fixes, Alcan, 1898, et surtout : Les Névroses, Flammarion, 1910, 1^{re} partie, ch. I, II, VI ; 2^e partie, ch. II, ch. III, ch. IV.

BOUTROUX. — *Science et Religion* ; Conclusion et ch. IV, 2^e partie, W. James et l'expérience religieuse.

CHAPITRE III

La passion religieuse. — Discussion pragmatique de sa valeur.

La crise mystique type peut être considérée comme la manifestation la plus complète de l'émotion religieuse. Elle est précédée de désir, d'espoir, de déception aussi, elle se continue par la joie de possession poussée jusqu'à son paroxysme dans le sentiment qui accompagne l'oraison d'union. Cette crise, avec son dénouement, apparaît, d'une certaine manière, comme un résumé de la vie religieuse entière dont elle est, en même temps, l'achèvement.

Si le tempérament religieux *moderne*, celui-là seul, je l'ai dit, qu'étudie W. James, est nécessairement divisé, c'est que les conditions mêmes de la vie moderne favorisent cette lutte de raisons sentimentales, qui aboutirait à une incurable mélancolie, si elle ne se résolvait dans le processus de la conversion.

Je n'insisterai pas sur ce phénomène essentiel, semble-t-il aujourd'hui, à tout progrès religieux vraiment *personnel* ; W. James en a épuisé le contenu dans les leçons VIII, IX et X de ses *Expériences religieuses*. Il importe seulement de remarquer que, du point de vue psycho-physiologique, la conversion représente toujours

le stade de *fixation* mentale consécutif à une série de ruptures d'équilibre correspondant à une cérébration tantôt consciente et tantôt inconsciente. Ces ruptures d'équilibre dans l'esprit de la psychologie de W. James doivent être l'occasion d'émotions *périphériques* contraires auxquelles le conflit emprunte son acuité douloureuse. On comprend d'ailleurs aisément que ces éléments émotifs, à mesure qu'ils se déploient davantage, influent profondément par leurs représentations sur le déroulement de la crise. Il arrive ainsi qu'à la multiplicité des représentations contraires se trouve, comme superposé, un immense désir d'apaisement et de réconciliation, apaisement et réconciliation vers lesquels l'individu aspire d'autant plus que le combat se livre en lui plus âpre et plus difficile. Cependant, un moment survient où, dans le cerveau *fatigué*, les « idées » perdent de leur distinction, tandis que le sentiment gagne en *intensité*. Dès lors, on conçoit que ce contenu représentatif-là survive seul, qui donne raison au sentiment, dont, pour triompher définitivement, il emprunte immédiatement l'intensité.

Telle est le premier fondement de la *passion religieuse*. On peut reprocher à W. James de n'avoir pas distingué nettement l'émotion de la passion religieuse. Une émotion religieuse est passagère, elle ne fait pas l'homme religieux, il faut, pour cela, d'abord qu'à cette émotion en succèdent d'autres, et que le processus s'achève enfin par la réalisation d'un *caractère*.

« L'état de grâce » est, en somme, la confirmation du caractère passionnel religieux. Il ne représente pas précisément, comme le pensait Sainte-Beuve, une *cristallisation*, mais plutôt un point d'attraction autour duquel

tendent tous les éléments psychiques, à la manière un peu de ces bactéries qu'attire la lumière. Expliquer l'existence de ce point d'attraction, c'est précisément tracer la genèse de la passion religieuse. Si nous supposons un jeu d'associations *indifférentes*, il n'y aurait pas de raison pour que la passion naquit jamais; mais faire une telle supposition, ce serait ne pas tenir compte des conditions élémentaires de la vie psychique où le *sentiment* se trouve toujours intimement mêlé à la représentation. La mentalité sentimentale se distingue de la mentalité raisonnable précisément par l'intensité qu'acquiert l'élément émotionnel dans les complexus dont est construit son être psychique. Il pourra donc arriver, et il arrivera de fait qu'une représentation dominant, au hasard des associations, se trouve recouverte par un sentiment particulièrement fort, exagéré encore par la répétition même de cette représentation. Cependant, d'autres représentations se produiront également entourées de leur halo sentimental; nous assisterons à leur lutte intestine et déchirante jusqu'au moment où, par suite d'une répétition automatique ou volontaire plus fréquente, la première représentation aura développé sa vigueur au point d'occuper décidément *toujours* la plus grande partie du champ de la conscience. Ce *mono-idéisme* sentimental est la condition nécessaire de toute passion, lorsque *l'idée* représente le divin, il y a passion religieuse.

Si, maintenant, on se demande ce que contient cette idée, on s'aperçoit que, malgré des divergences de détail, on peut toujours la ramener à un type fort simple.

Le conflit né dans l'esprit religieux est toujours d'ordre *métaphysique*, il procède d'une *contradiction* sentie en-

tre le moi individuel et ce qui n'est pas le moi. Le moi veut son expansion propre, son bonheur, que, primitivement, il appelle le *bien*, le non-moi semble le plus souvent vouloir le contraire de ce bien, que, primitivement aussi, le moi appelle le *mal*. Comment opérer la synthèse de ces deux contraires, comment réconcilier enfin le *moi* avec ce *non-moi* ? La raison pure y paraît impuissante, elle ne peut, toute seule, qu'accentuer les distinctions, analyser le moi, d'une part, et le non-moi de l'autre. Cette analyse montre clairement que le moi a des besoins subjectifs dont le non-moi ne saurait avoir cure, elle oppose violemment la vivacité de nos intérêts à l'indifférence, à l'*inertie* de l'Univers, le sentiment de notre liberté, à la fatalité de la nature, la spontanéité et les aspirations humaines au déterminisme des lois qui régissent les phénomènes organisés comme les phénomènes inorganisés. Aussi bien le problème, pour peu que les termes en soient pris au sérieux, est-il susceptible de deux solutions. Ces solutions résultent de deux réactions psychiques complètes où, cependant, domine le *sentiment*, la première consiste dans une révolte, la seconde dans une soumission; et, fait curieux, sur lequel d'ailleurs insiste W. James (1), il est rare que la soumission ne soit pas précédée d'une révolte. La révolte aussi bien que la soumission sont des *partis pris* quasi automatiquement, suivant les lois mécaniques de l'équilibre mental chez les esprits *divisés*, où les mouvements émotionnels produisent le maximum de leur effet. Cependant, la révolte implique une *volonté* teintée d'un espoir désespéré de se hausser

(1) Is life worth living, dans *The Will to believe*.

par un geste héroïque et suprême. La soumission représente la contre-partie de cet effort, elle en est la détente; l'individu y *embrasse* la contradiction, il l'accentue pour ne plus en souffrir, ou plutôt, il la ruine par la base en supprimant le seul terme sur lequel il ait quelque pouvoir, c'est-à-dire son *moi*. Ainsi, par un retour curieux des choses, l'excès de l'individualisme propre à l'idéalisme sentimental, d'où procède la passion religieuse, aboutit à une renonciation individuelle au profit du Tout. Mais il paraît manifeste que cette renonciation n'est pas assez *logique* pour être sincère, si le moi semble abandonner ses avantages, ce n'est, en réalité, là, qu'une fiction juridique par laquelle l'individu prend et adopte les qualités du non-moi pour se les approprier. Ainsi, théoriquement, la réconciliation ne saurait avoir lieu dans une direction différente de celle du monisme idéaliste; elle suppose une *fusion* du non-moi dans le moi, sous le couvert de ce principe défini ou confusément senti que l'unité complète est réalisable : « In eo vivimus, morimur et sumus. »

Si maintenant on essaye de traduire cette renonciation émue en termes proprement moraux, on aboutit à ce que le langage traditionnel qualifie par le terme *humilité*.

Toutefois, il faut, au moment d'introduire cette dénomination, prendre soin de la dégager de toute ambiguïté et, notamment, distinguer ce que j'appellerais volontiers l'humilité du *fort* et celle du *faible*. L'individu, l'unité psychique, à la manière sans doute de toutes les autres unités de l'univers, tend consciemment ou inconsciemment à s'approprier les éléments qui lui sont étrangers, ou à s'imposer à eux. Nous retrouvons cette idée fonda-

mentale dans Nietzsche, lorsqu'il écrit : « Chaque centre de force (Kraft centrum) a, par rapport à tout le reste, sa perspective, c'est-à-dire sa *conception des valeurs* tout à fait déterminée (seine ganz bestimmte Werthung), son mode d'action et son mode de résistance. Le « monde apparent » se réduit donc à une espèce particulière d'action dégagée par un centre sur l'univers. (Die « scheinbare Welt » reducirt sich also auf eine spezifische Art von Action auf die Welt, ausgehend von einem Centrum) (1). » Plus la perspective de l'individu est profonde, plus son activité et sa résistance sont grandes, plus il est fort, plus vigoureuse est sa *volonté de puissance*. Au contraire, chez l'homme faible, l'individualité est demeurée pour ainsi dire à l'état nébuleux : il est incapable de pouvoir et de vouloir par lui-même; aussi bien l'humilité, ou plutôt l'impersonnalité et la bassesse sont-elles ici naturelles. Ces gens-là se soumettent, ils rampent à peu près comme le chien aux pieds de son maître, et pour des motifs analogues. Mais si l'homme faible est naturellement humble, l'homme fort est naturellement orgueilleux; c'est pourquoi, il doit acquérir l'humilité, se l'imposer et, ce faisant, accomplir vraiment un acte de vertu, un acte de force (virtus = force), qui marque sa puissance et résulte d'un effort moral fondé sur une opinion. Il arrive en effet que la tendance vers la puissance se trouve invinciblement contrecarrée, et que le sujet aperçoive nettement son incapacité; sa *volonté de puissance* le poussera dès lors à chercher un moyen détourné de

(1) Nietzsche, Der Wille zur Macht, n° 294, p. 308; Nietzsche's Werke zweite Abth. Band. XV. Leipzig, Verl. Naumann, 1901.

triompher de cette incapacité même. Ne le trouvant plus dans la réalité des faits, il le cherchera dans le *sentiment métaphysique, moral, ou religieux*. Il se fera petit pour s'unir et s'abandonner à ce qu'il croit être la puissance absolue, à la divinité, au Tout.

Dans cette hypothèse, la *vertu* d'humilité chez un esprit fort et religieux ne serait encore qu'une forme aiguë de l'individualisme humain, de la *volonté de vivre* la plus complète. C'est bien assurément sous cet aspect qu'elle se présente chez les grands mystiques, entendez chez les mystiques intelligents. Qu'est-ce donc, en effet, que l'*oraison d'union*, sinon la dernière expansion de l'individu, qui s'étend et s'élargit, jusqu'à embrasser Dieu, l'Univers, à se confondre avec le Tout ? Cependant, pour que ce mariage de *puissances* puisse avoir lieu, il faut que la moindre se laisse absorber par la plus grande, qu'elle *reconnaisse* son impuissance relative, *sans toutefois l'accepter*, car, si elle l'acceptait purement et simplement, il n'y aurait plus, en somme, de raison pour désirer l'union.

La conversion elle-même n'appartient qu'aux personnalités vigoureuses. Berchmans, Gertrude, Marguerite Alacoque, ces êtres falots, ces saints de sucre, n'ont point supporté les combats intérieurs, les doutes, les affres et l'agonie du désespoir tels que les ont connus Luther, Loyola, François de Borgia, G. Fox et Tolstoï. Ils sont nés saints comme peut-être ils étaient nés inintelligents. Sans doute affichent-ils le sentiment de leur imperfection, mais, chez eux, ce sentiment reste, pour ainsi dire, impersonnel, suggéré par des doctrines apprises. Nous concevons au contraire aisément que chez un individu fortement doué, l'impression qu'il est imparfait et l'aper-

ception même de son impuissance puissent créer un état de douleur aiguë, une angoisse, une crise sentimentale, qui ne saurait, comme toutes les crises de ce genre, se délier autrement que par un relâchement ou une détente automatique précédée d'une fatigue de la volition.

Maintenant, il est évident que l'homme qui se soumet ainsi, ne saurait agir comme il fait que poussé par un *motif* sentimental et personnel, qui implique cependant toujours un jugement de valeur morale. Ce jugement peut varier indéfiniment dans la forme, mais il semble présenter toujours le même fond, à savoir : il est *bon* d'accepter, d'aimer, d'épouser un antagonisme que l'on ne saurait éviter, il est *bon* d'abdiquer la puissance individuelle au profit d'une puissance supérieure, il est *bon*, pour ne pas s'aliéner la volonté de l'Être supérieur, de lui faire un sacrifice volontaire de sa volonté propre et de s'approprier sa volonté. Ce jugement conduit tout droit à la négation empirique du moi, à l'abnégation. L'idéal de bonté se résout donc ici en une abdication de puissance, en une diminution apparente de l'individualité, diminution qui, passant par tous les degrés intermédiaires, doit aller jusqu'à sa *mortification*.

L'idéal religieux, car ce n'est point là seulement, je crois, l'idéal chrétien, s'oppose ainsi nettement à celui de la *force* et de la *puissance*, tel que le conçoit Nietzsche.

Il est tout au moins intéressant de constater que, d'une façon générale, la position de Nietzsche est, dès l'abord, tout aussi empirique et pragmatique que celle de W. James : « Ce que l'on appelle *l'inclination à la connaissance*, dit-il, doit être ramené à un besoin *d'appropriation* et de *domination*; suivant ce besoin, les sens, la

mémoire, les instincts, etc. se sont développés. La réduction la plus rapide possible des phénomènes, l'économie, l'accumulation du trésor des connaissances acquises (cela signifie simplement un monde mieux approprié et rendu plus maniable)... (1). » Aussi bien, « la lutte des systèmes, en même temps que celle des scrupules de la connaissance théorique n'est-elle que la lutte d'instincts, tout à fait déterminés (formes de la vitalité, de la décadence, des Etats, des races, etc.) » (2). « Je crois que cela et cela est ainsi », comme essence de la vérité ! Dans les jugements de valeur s'expriment des *conditions de conservation et de croissance* (Erhaltungs u. Wachstums-Bedingungen). Tous nos organes de connaissance et nos sens ne sont développés qu'au regard des conditions de conservation et de croissance. La confiance dans la raison et dans ses catégories, dans la dialectique, et par conséquent le jugement de valeur concernant la logique démontre seulement son utilité vitale prouvée par l'expérience; mais non pas sa « vérité » (3) ! La croyance est un besoin humain : « Il est nécessaire que quelque chose *soit tenu* pour vrai, mais il n'est pas nécessaire que quelque chose soit vrai (4). » C'est parce que « nous devons, pour croître, être stables dans notre croyance, que nous avons fait un monde « vrai », qui ne devient ni ne change, mais qui est » (5). « Le « monde vrai et le monde apparent » ramener cette antithèse à des rapports de valeurs.

(1) Nietzsche. Der Wille zur Macht, n° 168, p. 166.

(2) *Loc. cit.*

(3) *Loc. cit.*, n° 268, p. 274. Voyez aussi n° 269, p. 275.

(4) *Loc. cit.*

(5) *Loc. cit.*

Nous avons projeté nos conditions d'existence comme des prédicats de l'être en général (1). » « La connaissance travaille comme un outil de la puissance... Le concept de la connaissance doit être pris dans une acception étroitement anthropocentrale et biologique. Pour qu'une espèce déterminée puisse se maintenir et croître dans sa force, il faut que dans sa compréhension de la réalité elle saisisse assez de calculable et d'égal pour construire un schème de son maintien. *L'utilité de la conservation* (Die Nützlichkeit der Erhaltung) — non pas un besoin quelconque théorique et abstrait de n'être pas trompé — tel est le motif du développement des organes de la connaissance..., ils se développent de manière à ce que leur observation (Beobachtung) suffise pour nous maintenir (erhalten). En d'autres termes, la mesure de la volonté de connaître dépend de l'accroissement de la volonté de puissance dans l'espèce : une espèce saisit précisément de la réalité ce qu'elle en domine, et réduit en servage. » (Eine Art ergreift so viel Realität, um über sie Herr zu werden, um sie in Dienst zu nehmen.) (2). Ainsi, le but n'est pas de connaître, mais « de schématiser, — d'imposer au chaos autant de régularité et de formes qu'il en faut pour nos besoins pratiques » (3). « La nécessité subjective, à laquelle on ne saurait ici contredire, est une nécessité biologique : cet instinct de conclure ainsi que nous concluons, nous l'avons dans le sang, nous sommes presque cet instinct... Mais quelle naïveté de vouloir tirer

(1) *Loc. cit.*

(2) *Op. cit.*, n° 270, p. 275.

(3) *Op. cit.*, n° 272, p. 278.

de là une preuve qu'ainsi nous possédons une « vérité en soi ! »... L'impossibilité de contredire prouve une incapacité, mais non pas une « vérité » (1).

Aussi bien Nietzsche a-t-il beau jeu pour attaquer le *dogmatisme* moral : « Le seul moyen de rendre la philosophie de nouveau respectable consisterait à pendre d'abord les moralistes (2) » ; entendez les faiseurs ou les constructeurs de morale systématique. La *vertu imposée* au nom d'un concept ou d'une abstraction extérieure à l'homme, telle est, me semble-t-il, l'opinion à laquelle Nietzsche déclare la guerre. Il apparaît en effet que cet idéal *impersonnel* châtre vraiment la nature, « qu'il représente la forme la plus perniciense de la volonté de mensonge, la vraie Circé de l'humanité : le fond même de sa corruption... Ce qui me fait horreur en ce moment c'est l'épouvantable constatation que la contre-nature elle-même a été couverte de fleurs comme morale, et qu'elle est restée suspendue à la manière d'une loi au-dessus de l'humanité... » (3) Oui, vraiment, la *morale impersonnelle* traduit chez celui qui l'adopte, à raison seulement du principe d'autorité, ou une hypocrisie ou une faiblesse, et chez celui qui l'impose, une politique machiavélique de la *volonté de puissance*.

C'est là précisément l'enseignement contenu dans plusieurs des essais (4) de *la Volonté de croire*, et, notamment, au point de vue du moralisme, dans « *The moral*

(1) *Loc. cit.*, p. 279. Voyez dans le même sens, nos 278, 287, 289.

(2) *Op. cit.* p. 162, n° 2.

(3) *Op. cit.*, n° 3, p. 163.

(4) Voyez : *The Will to believe*, pp. 9-17. *The sentiment of Rationality*, pp. 63-68. *Reflex action and Theism*, pp. 111-118.

philosopher and the moral life (1) ». Les idéalités morales, d'après W. James, traduisent des formes mentales nées accidentellement au cours de l'évolution humaine; elles ne valent qu'au regard de réalités pensantes *concrètes*.

Cette théorie psychologique exclut de prime abord la possibilité de parvenir ici à une complète unification. Des idéalités diverses peuvent naître dans le même individu et, dans tous les cas, chaque individu peut avoir la sienne. Plus même elle sera *sienne*, plus aussi elle risquera d'apparaître vraiment originale et sans précédent : « Des forces purement intérieures travaillent certainement ici. Toutes les idéalités les plus hautes et les plus pénétrantes sont révolutionnaires. »

Or, s'il en est ainsi, le moraliste désireux de mettre une unité quelconque dans le chaos des idéalités possibles devra, sans doute, adopter la formule la plus large et dire : « Le meilleur monde (moral) que l'on puisse imaginer serait celui où *chaque* demande recevrait à chaque instant sa satisfaction. »

Ainsi formulée, la question peut paraître tragiquement *pratique*. En effet, l'objet de toute demande ou de tout désir possible dépasse infiniment, dans les conditions actuelles, ce qui en paraît réalisable. Il faut donc nécessairement que certaines parties de l'idéal total possible soient sacrifiées et c'est évidemment la vie dans ses conditions réelles, qui doit ici marquer les victimes.

A la vérité, ces difficultés, que doit envisager le mora-

(2) Pages 184-216. Cet article reproduit une conférence adressée au *Yale Philosophical Club* et publiée ensuite dans le *Journal International de Morale*, avril 1891.

liste, nous échappent, parce que la société nous a généralement préparé le « mol oreiller » d'un système moral tout fait. « En d'autres termes, notre ambiance nous pousse à être non pas des philosophes, mais des partisans. » Cependant, le philosophe, tant qu'il reste attaché à son principe d'objectivité, ne saurait refuser de donner audience à aucun idéal. *Il croit et a parfaitement raison de croire que le fait de prendre conseil de ses propres préférences intuitives aboutirait certainement à mutiler la plénitude de la vérité (1).* »

« Puis, donc, que tout ce qui se trouve demandé ou désiré est, par ce seul fait, un bien, le principe fondamental de la philosophie morale (étant donné, d'autre part, que toutes les demandes ne peuvent pas être conjointement satisfaites), ne doit-il pas être simplement de fournir une réponse adéquate au plus grand nombre possible de demandes ? En conséquence, cet acte-là est le meilleur qui est effectif dans le sens du *meilleur total*, c'est-à-dire, en somme, qui éveille le moins de mécontentement. Dans l'échelle casuistique, on placera donc au sommet les idéalités qui triomphent à moindre frais, ou par la réalisation desquelles le plus petit nombre possible d'autres idéalités risque d'être détruit. Puisqu'il y a nécessairement défaite et victoire, la victoire qu'il faut louer, du point de vue philosophique, est celle du parti le plus compréhensif, — du parti qui, même à l'heure du triomphe, rend justice de quelque manière aux idéalités du parti vaincu (2). » Que le philosophe « soit donc

(1) *Op. cit.*, p. 203. Ce passage n'est pas souligné dans le texte.

(2) *Op. cit.*, p. 205.

d'abord conservateur, et que, dans la construction de son échelle casuistique, il place, autant que possible, les choses de manière à ce que les coutumes de la communauté se trouvent au sommet » (1).

Cependant, sa philosophie même lui enseigne qu'il n'y a rien de définitif dans l'équilibre actuel des idéalités humaines. De même que nos lois et nos coutumes représentent une conquête sur les lois et les coutumes précédentes, ainsi céderont-elles devant d'autres lois et d'autres coutumes qu'élabore l'humanité en progrès : « Les règles sont faites pour l'homme et non pas les hommes pour les règles, cette maxime suffirait, elle seule, pour immortaliser les prolégomènes de la morale de Green... Sous chaque système de règles morales se trouve une multitude innombrable de personnes auxquelles il pèse, et de biens qu'il réprime; cette masse grouillante et hurlante n'attend que l'occasion de trouver une issue pour pénétrer dans l'ancien cadre social, qu'elle brisera en s'y développant (2). »

La morale rejettera donc les formules abstraites pour adopter une démarche empirique. Elle sera exclusivement attentive aux faits.

Tels sont, si je ne me trompe, les principes généraux d'un *psychologisme moral* commun à Nietzsche et à W. James.

Cependant, W. James, non plus que Nietzsche, ne peuvent se défendre de conclusions qui, tout de suite, dépassent ces prémisses.

(1) *Op. cit.*, p. 206.

(2) *Op. cit.*, p. 207.

En effet, W. James estime que l'idée de Dieu est tout spécialement propice au développement de ce qu'il appelle le mode moral fort, c'est-à-dire, en somme, de celui qui, s'éloignant de l'hédonisme instinctif, aspire, au travers même de la souffrance, vers un idéal plus éloigné : « L'aptitude au mode fort tient si profondément à notre nature, que s'il n'y avait aucune raison ni métaphysique, ni traditionnelle de croire en Dieu, les hommes en postuleraient un comme prétexte à leur besoin de vivre à la dure et de boire l'existence jusqu'à la lie. Notre attitude à l'égard des maux concrets est, dans un monde où nous croyons qu'il y a seulement des demandeurs finis, complètement différente de ce qu'elle est dans un monde où nous faisons joyeusement face à la tragédie, pour l'amour d'un demandeur infini. Toute espèce d'énergie et d'endurance, de courage et de capacité pour tirer parti des maux de la vie, peut se donner carrière chez ceux qui ont la foi religieuse. Pour cette raison, le type fort triomphera toujours, sur le champ de bataille de l'histoire, du type facile, qui se laisse vivre, et la religion mettra toujours l'irreligion au pied du mur (1). »

La conclusion de Nietzsche est précisément contraire. Pour lui, le concept moral de Dieu implique chez celui qui l'accepte, la *soumission*, la *destruction de soi-même*. Il châtre une fonction vitale, la *volonté* de puissance; il fait des esclaves de ceux qui devraient vivre libres. L'ascétisme tue l'héroïsme, comme il tue la bonté, la compassion, l'amour : « Lorsqu'on ne tient pas ferme et cou-

(1) *Op. cit.*, p. 213.

rageusement dans sa peau, on n'a rien à dépenser, on ne saurait tendre la main, protéger, soutenir (1). » La religion fait les impuissants, et les faibles, les *pessimistes*. « Elle a prêché, avec la morale, la haine et le mépris pour ce qui est précisément le caractère fondamental du dominateur, pour *la volonté de puissance* (2). » Elle a encouragé ses adeptes à « se disposer à la ruine... à choisir ce qui détruit » (3). La décomposition de la personnalité (*Selbstzerstörung*), la vivisection, l'intoxication de soi-même, la volonté de destruction (*der Wille zur Zerstörung*), voilà ce qu'elle recommande, ce qu'elle ordonne. Elle a exalté les faibles, les petits au détriment des forts, les natures inférieures au détriment des supérieures. Elle est, avec la morale et la philosophie, une expression de la *décadence* (4). En un mot, « elle a ravalé le concept « *humain* » (*Die Religion hat den Begriff « Mensch » erniedrigt*), puisque « sa conséquence extrême consiste en ceci, que tout ce qui paraît bon, grand, vrai, est surhumain, est un fruit de la grâce » (5). L'homme n'est que péché, il doit contempler sans cesse sa misère et se repentir : « Je n'aime point cette sorte de lâcheté à l'égard de l'acte accompli; on ne doit point ainsi s'abandonner, se renier soi-même sous le coup d'une honte inattendue, d'une détresse ou d'une misère quelconque. Un orgueil extrême est ici de beaucoup préféra-

(1) *Der Wille zur Macht*. N° 185, p. 183.

(2) *Op. cit.*, p. 23.

(3) *Op. cit.*, p. 24.

(4) *Op. cit.*, n° 85 et suiv.

(5) *Op. cit.*, n° 87, p. 91. Voyez, dans le même sens : p. 23, n° 10 ; *id.*, p. 24, n° 13, p. 29, p. 30, n° 88, p. 93, n° 89, 93.

ble. En définitive, à quoi sert le repentir ? Il est impuissant à rien défaire; le fait persiste même « pardonné » ou « expié ». Il faut être théologien pour croire à l'existence d'une puissance capable d'abolir les fautes. Nous autres, immoralistes, nous préférons ne pas croire à la « faute ». Nous soutenons que toutes les actions (*Handlung*) humaines sont, au fond, identiques en valeur (1). » Le criminel qui ne se désavoue point paraît infiniment plus intéressant que le bon chrétien qui se repent; le premier est une force, tandis que le second n'est qu'une loque humaine.

À vrai dire, malgré qu'il se proclame amoral ou immoral, Nietzsche ne l'est pas; son souci de détruire et de renverser le dogmatisme moral paraît trop grand, trop fervent, pour que l'on puisse le prendre au mot. Le scepticisme seul est immoral ou amoral, or, Nietzsche est un apôtre qui combat furieusement pour un idéal celui de la plénitude de la vie. Mais sa conception de la vie est étroite en ce sens qu'il en réduit la réalité à une formule simpliste et générale, qui ne saurait en traduire la complexité.

Car, décréter *a priori* la prédominance nécessaire de l'idéalité de la force sur toutes les autres idéalités humaines, c'est du même coup châtrer la vie que l'on prétend restaurer. La force est un idéal, mais la grâce en est un autre, la guerre est un idéal, mais la paix en est un autre. L'amour, la charité, la compassion, la douceur, l'abnégation enfin ne sont point seulement des mots, mais des choses, des réalités vivantes et vécues dont une

(1) *Op. cit.*, n° 94, p. 96.

philosophie intégrale doit tenir compte. Suffit-il, pour anéantir ces réalités, de montrer qu'elles procèdent d'une erreur que l'on s'applique à rendre grotesque ? C'est évidemment porter la question sur un terrain particulièrement dangereux pour un pragmatiste, car enfin la vérité se démontre par l'expérience, et les faits n'ont pas encore prouvé que l'amour fût moins utile que la haine au progrès de l'humanité.

Du point de vue social, on peut se demander si la défaite des faibles est nécessaire et si même elle est utile. Nietzsche condamne l'égalitarisme au profit de l'aristocratie et même de l'oligarchie; c'est en effet que le socialisme prend le parti des faibles, et des moyens, qu'il voit et cherche le bien de la masse au mépris de celui des exceptions. Or, cet idéal peut paraître au moins respectable, puisqu'il exprime le souci de tenir compte de *tous* les intérêts. Ce souci de tous les intérêts, cette volonté de n'en négliger aucun, est un souci de *justice*, de *compensation* sociale, qui porte les masses à se grouper pour égaler les unités trop pesantes et pouvoir ensuite traiter avec elles par voie de stipulation ou de contrat. L'idéal de justice n'est pas un mot, lui non plus, c'est un fait, un grand fait que le parti pris, l'esprit de système peut seul faire négliger.

La haine de Nietzsche pour l'égalitarisme; son mépris de la faiblesse devait nécessairement le conduire à condamner l'esprit du christianisme *primitiif*, où il ne voit qu'une forme du nihilisme, une révolte des faibles, des misérables, des loqueteux contre les puissants. Je ne prétends point trancher, du point de vue historique, une question aussi complexe. Cependant, pourrait-on

faire remarquer, Christ s'est adressé aux pauvres, aux pécheurs, aux parias, dans une société hiérarchisée, et l'on ne peut absolument pas, Nietzsche moins sans doute que tous les autres, lui faire un reproche d'avoir réveillé une *volonté de puissance* parmi des individualités déprimées.

Dans tous les cas, il ne paraît pas tellement absurde de penser que le déisme religieux fournit une solution possible à cette antinomie réelle de la force et de la justice, de la puissance et de la pitié. L'idéal de force demande l'expansion de l'individu, l'idéal de justice demande au contraire sa restriction. Mais dans un temps à n dimensions, ces idéalités pourraient se développer ensemble. Le même individu pourrait donc, à la fois, donner libre carrière à sa force et respecter la faiblesse des autres. Malheureusement, le temps n'a qu'une dimension, il est progrès ou succession liée. Il y aurait pourtant un moyen de créer, pour ainsi dire, un temps à n dimensions, ce serait précisément la *dépersonnalisation*, la *Selbstzerstörung* que Nietzsche poursuit de ses anathèmes. Cette dépersonnalisation n'impliquerait pas la *décomposition* de l'individu, mais purement et simplement sa multiplication; il mènerait deux vies parallèles : l'une en Dieu, où sa volonté de puissance, exaltée, se confondrait avec la volonté de puissance d'une conscience ou d'une force supérieure, l'autre avec les hommes où l'individualisme satisfait par ailleurs pourrait s'abandonner pleinement aux exigences de l'idéal altruiste.

En fait, les œuvres des grands humbles prouvent qu'ils étaient du type fort; au point de vue vraiment pragmatique, toute la question se résout dans celle de savoir si,

grâce à l'humilité et à l'abnégation, cette force a été oui ou non plus féconde, plus utile qu'elle ne l'aurait été autrement. Or, nous n'avons pas le droit, pour le plaisir d'être neufs et révolutionnaires, pour « épater le bourgeois », de nier toute l'histoire, et l'on se demande où serait la *civilisation* du moyen âge, s'il n'avait point eu d'ascètes. Sans doute, Nietzsche a grand soin de distinguer la *culture* de la *civilisation*; toutefois, sa distinction paraît spé cieuse. La civilisation s'est faite par la culture *morale* aussi bien que par la culture intellectuelle, et les grands siècles de culture morale : ceux de Jésus, de Luther, de Calvin, de G. Fox et de Wesley, n'ont pas été des époques de domestication, mais de *révolution*. Les génies religieux sont en effet des *innovateurs*, leur rôle semble consister d'abord et essentiellement à jeter aux foules des idéalités toujours plus larges et toujours plus hautes, idéalités qui, si elles sont convenablement assimilées, et si elles déterminent des expériences religieuses, ne « dépersonnalisent », en somme, que pour exalter et élargir les personnalités. Mais les expériences vécues par les grands religieux dépassent souvent le domaine étroit de la religion, pour envahir celui de la morale, qu'elles éclairent du reflet de leur enthousiasme. On assiste alors à une évolution lente des deux puissances de la volonté et du sentiment sacré qui tendent à confondre leurs effets. Le résultat de cet alliage donne un idéalisme moral teinté de surnaturalisme propre tout spécialement à se développer dans certains milieux où domine la pensée métaphysique.

La conclusion, d'ailleurs admirable, de M. Boutroux, peut fournir un excellent exemple de cette sorte de reli-

giosité hybride : « Ce qui a pu paraître contradictoire avec les idées ou les institutions modernes, c'est telle ou telle forme extérieure, telle ou telle expression dogmatique de la religion, vestige de la vie et de la science des sociétés antérieures; ce n'est pas l'esprit religieux tel qu'il circule à travers les grandes religions. Car cet esprit n'est autre que la foi au *devoir* (1), la recherche du bien et l'amour universel, ressorts secrets de toute activité haute et bienfaisante (2). »

Pourtant, la question est plus particulièrement de savoir si le type du *saint* ne serait pas une forme rétrograde impropre à s'adapter aux conditions du progrès humain. La réponse ne saurait ici ressortir à la psychologie. A l'histoire est dévolu le rôle de montrer les transformations du type saint conformément à l'évolution passée, à la critique sociale contemporaine celui de prouver que le saint moderne est non seulement possible, mais utile.

Il peut paraître regrettable, toutefois, que W. James n'ait pas envisagé le problème de ce biais. Les leçons XIII, XIV et XV ne sont, il faut bien avoir le courage de le dire, qu'une revue, d'ailleurs assez banale, des principales vertus chrétiennes.

A supposer donc, comme son ton même le donne à penser, que l'auteur des *Variétés de l'expérience religieuse* ait voulu faire une sorte d'apologie de la religiosité, il n'y a pas complètement réussi. La bonté de la religion dépend essentiellement pour nous des fruits qu'elle peut *actuellement* porter, et il n'est pas sûr que

(1) Ce mot n'est pas souligné dans le texte.

(2) *Op. cit.*, p. 377.

l'humanité moderne s'achemine dans la direction de *l'héroïsme*, tel que peut le fonder une religion. La religion, au contraire de ce qu'affirme W. James, n'a pas le monopole de l'héroïsme: il se pourrait que l'humiliation qu'elle prêche ne convînt absolument pas à l'humanité telle qu'elle se fait. La charité est déjà battue en brèche, pourquoi *l'abnégation*, fondée sur l'humilité individualiste, ne serait-elle pas menacée? Pourquoi l'individualisme même sur lequel repose, en somme, toute morale idéaliste, ne serait-il pas destiné à périr, absorbé dans le complexe élargi de la solidarité ?

En tous cas, le pragmatisme, s'il est conséquent avec lui-même, doit attendre, pour se prononcer, que l'observation conduite selon un empirisme vraiment *radical* le lui permette. A trop se hâter, il risque de sombrer dans un *impressionnisme* antiphilosophique qui défend son idéal propre, au lieu de rechercher celui vers lequel marche l'humanité.

BIBLIOGRAPHIE

W. JAMES. — *The Varieties of relig. exp.* Lectures IX, X, XI-XV
incl.

— *The Will to believe.* Essai intitulé : The moral philosopher and the moral Life, pp. 184-216.

NIETZSCHE. — *Der Wille zur Macht.*

E. BOUTROUX. — *Science et Religion*, pp. 375 fin.

CONCLUSION

Une théorie psychologique de la religiosité ne doit insister sur le concept divin que pour démontrer jusqu'où, dans le phénomène de religiosité pure, ce concept même reste humain.

L'anthropomorphisme des religions primitives transparait au travers de toutes les visions et de tous les mariages mystiques du cycle chrétien. Il semble que le Dieu ait suivi précisément l'évolution de la culture; cruel d'abord et despotique comme un chef de tribu, il est devenu le roi juste, puis débonnaire, lorsque, les mœurs se trouvant adoucis, les peuples se sont épris de l'idéal de bonté et de justice. Nous faisons notre Dieu, comme nous faisons notre vérité: et voilà pourquoi ce Dieu-là seul est vraiment intéressant, du point de vue pragmatique, qui est *moral*.

Cependant, à mesure que l'humanité s'est affinée davantage, l'amour *moral*, suprême manifestation de la sympathie, s'est exacerbé au point de servir de fondement à cet idéalisme psychologique qui aspire jusqu'à étreindre l'univers et à se confondre avec lui. Cet univers aimé devait être Dieu, soit que les contingences n'en fussent que les modes, soit que tout fût en lui ou en dépendit immédiatement. Il était donc nécessaire que la religiosité

moderne, par son besoin de *réconciliation* sentimentale, tendit au panthéisme et s'achevât consciemment ou inconsciemment dans un monisme idéaliste (1).

Cependant, l'esprit d'analyse répugne à cette conclusion exclusivement sentimentale: la raison, de ce point de vue, moins primitive que l'émotion, retarde sur elle; de là naît, sans doute, un conflit dont la solution ne saurait être qu'un compromis entre le sentiment et la raison, compromis que seul un contrat métaphysique peut sceller. W. James s'est décidé à passer un tel contrat, et il paraît intéressant de suivre ici les étapes de sa pensée. Ce sera, pour finir, une illustration remarquable de cette distinction que ma thèse pose comme essentielle entre la croyance volontairement raisonnée, propre à toutes les philosophies morales sérieusement adoptées, et la croyance instinctive et forcée, propre au mysticisme et à toute manifestation vraiment religieuse.

Tandis que le mystique *sent* immédiatement que l'univers doit être sauvé et le sera, une tête « plus claire », se contente de l'affirmation qu'il *pourra* être sauvé (2). Que signifie donc ici cette *possibilité*? Usons pour cela de la méthode pragmatique et posons la question de savoir quelles différences le concept de cette possibilité suppose pratiquement dans les choses. Il suppose que la chose à laquelle on l'applique n'est ni impossible, ni actuelle, ni nécessaire; que rien enfin ne l'empêche absolument de se produire. Telle est, du moins, sa signification *in abstracto*. Mais, la plupart des possibles sont considérés dans

(1) Voyez dans ce sens : W. James, *Pragmatisme*, Lectures III et VIII.

(2) *Pragmatisme*, p. 282.

le concret, et cela « signifie, pragmatiquement, que non seulement il n'y a pas présentement de conditions préventives, mais que certaines conditions de production de la chose possible se trouvent actuellement données... A mesure que les conditions actuelles deviennent plus complètes, la chose est une possibilité de mieux en mieux fondée. Lorsque les conditions se trouvent achevées, elle cesse d'être une possibilité pour apparaître comme un fait actuel (1). »

Appliquons maintenant cette notion au salut de l'univers. Dire que ce salut est possible, c'est affirmer que certaines de ses conditions existent actuellement. « Plus de ces conditions sont actuellement réalisées, moins vous découvrez de conditions contraires, mieux est fondée la possibilité du salut, plus *probable* devient le fait de la délivrance (2). »

Le pessimisme nie la possibilité du salut; l'optimisme proclame sa nécessité, le *méliorisme*, au contraire, ne prétend qu'à sa possibilité. « Quelques-unes des conditions du salut du monde existent actuellement, et le pragmatisme ne peut absolument pas opposer à ce fait une fin de non-recevoir. Si les autres conditions se produisaient, le salut deviendrait une réalité accomplie. Naturellement, les termes que j'emploie sont excessivement sommaires. Vous pouvez interpréter le mot « salut » de la manière que vous voudrez et en faire un phénomène aussi diffus, aussi distributif, ou aussi climactérique et intégral qu'il vous plaira.

(1) *Op. cit.*, p. 284.

(2) *Op. cit.*, p. 285.

« Prenez, par exemple, l'un quelconque d'entre nous qui sommes actuellement dans cette salle avec les idéalités qu'il entretient, pour lesquelles il a la volonté de vivre et de travailler. Chacune des réalisations de cet idéal constituera un moment de la rédemption du monde. Mais ces idéalités particulières ne sont pas des possibilités nues et abstraites. Elles ont un fondement, ce sont des possibilités *vivantes*, car nous sommes leurs champions, leurs cautions, et si les conditions complémentaires viennent à s'ajouter, nos idéalités se trouveront transformées en des choses actuelles. Maintenant, quelles sont les conditions complémentaires ? C'est d'abord un mélange, un ensemble de choses tel que, dans la plénitude du temps, il nous donne une chance, un trou (gap) où nous puissions sauter, et ensuite, c'est *notre acte* (1). » En d'autres termes, ces conditions sont l'occasion d'agir et l'action elle-même.

Est-ce donc alors que *notre acte* crée le salut du monde dans la mesure tout au moins de la place limitée qu'il occupe au sein de la totalité.

Pourquoi pas ? « Nos actes, les moments critiques de notre existence où il nous semble que nous nous faisons nous-mêmes et que nous croissons, sont les parties de l'univers les plus proches de nous (closest), les parties dont nous avons la connaissance la plus intime et la plus complète. Pourquoi ne leur accorderions-nous pas la valeur qu'ils ont à première vue ? Pourquoi ne pourraient-ils pas être vraiment les points critiques, les points de croissance du monde qu'ils semblent être — pourquoi

(1) *Op .cit.*, pp. 286-7.

n'y aurait-il pas là, comme un atelier où serait manufacturée l'existence; où nous saisirions le fait en le faisant de sorte que nulle part l'univers ne pût s'accroître d'aucune autre manière que de celle-là ? (1). »

La seule objection que l'on puisse faire à cette vue est celle-là même que l'on oppose à l'efficacité réelle de la liberté. Une théorie morale fondée sur *l'action* dans le sens du *meilleur* repose en effet sur *l'effort libre*.

W. James, après avoir, jusqu'en 1870, cru au déterminisme, s'est, paraît-il, converti à la doctrine de la liberté efficace après avoir lu Renouvier. Je n'insisterai pas sur l'essai intitulé : « Dilemme du déterminisme », où, après ses maîtres, il prétend enserrer le déterminisme dans un cercle infranchissable. Cet essai, traduit dans la critique philosophique, est universellement connu. A vrai dire, le fameux dilemme me paraît assez fragile. Je ne vois pas très bien ce que l'on gagne à porter la question de la liberté sur le terrain des *preuves*, et à entamer à son propos, une discussion logique. Du point de vue exclusivement *moral*, où semble se placer W. James, il n'est pas certain que le *pessimisme* et l'*optimisme* (2), pour être moins *logiques*, soient impuissants à fonder une conduite morale très ferme et très efficace. Le bouddhisme d'une part et certaines formes du spiritualisme moderne d'autre part pourraient en fournir la double démonstration. Mais

(1) *Op. cit.*, p. 288.

(2) Il suffit d'ailleurs de lire *Spinoza* pour se rendre compte de la fermeté d'une morale fondée sur le déterminisme : voyez notamment, *Ethique*, L., II. Scholie du théorème, XLIX in fine (I, II, III).

alors même que, du point de vue *exclusif*, où l'on se place, la liberté paraîtrait plus particulièrement propre à fonder une morale du travail et de l'effort, dont on ne saurait assurément nier la valeur pratique, il se pourrait qu'au regard d'une vue plus compréhensive de l'univers, et, notamment, au regard de la connaissance *scientifique*, le concept de la liberté érigeât une irréductible contradiction, je ne dis pas métaphysique, mais méthodologique. Nous ne saurions avancer d'un seul pas dans aucune science sans d'abord poser le déterminisme de la cause et de l'effet, et si la science ne peut rien nous prouver que ce qui est, elle nous fournit cependant une base pour juger par analogie du possible. Si l'on a *besoin* de croire à la liberté pour agir moralement, il faut *postuler* cette liberté, et traiter la supposition que l'on fait comme un postulat nécessaire, de même que l'on doit faire nécessairement le postulat du déterminisme toutes les fois que l'on prétend acquérir une connaissance scientifique de quoi que ce soit. Dans ces conditions, votre postulat de la liberté n'aura pas d'autre signification que celle d'une hypothèse morale dont la *vérification* sera faite suivant les principes du pragmatisme moral.

Admettre la liberté c'est, suivant la thèse du néo-criticisme, poser des faits sans *cause*, ou, suivant l'expression de W. James, introduire dans l'univers des éléments *de hasard*, c'est donc en disloquer la *totalité* pour la concevoir tout au plus comme une masse composite de *différences* où le *nouveau* peut être à tout moment créé. C'est enfin au monisme opposer un irréductible pluralisme.

Cependant, ce pluralisme chaotique et discret ne sau-

rait contenter pleinement le philosophe même lorsqu'il fait profession d'*empirisme radical*. Il faut bien, enfin, mettre un ordre quelconque dans le désordre moral que suppose un univers où règne la *liberté*. Car enfin cette liberté peut se déterminer dans *tous les sens*; sa définition même, si l'on tient compte des conditions psychologiques dans lesquelles elle pourrait se produire, ne comporte évidemment pas qu'elle soit indifférente, la démonstration de Renouvier n'a peut-être pas l'originalité qu'on lui prête, mais elle implique cependant le concept d'une *activité absolue indifféremment intéressée*, une activité qui peut se faire un intérêt du mal comme du bien. Puisque nous ne pouvons pas la déterminer, notre habileté consistera à lui proposer des *motifs* dirigés dans un sens donné, motifs qu'elle adoptera peut-être.

Mais si nous essayons de construire un système quelconque, nous nous heurterons toujours à des *possibilités* incohérentes. Comment, dès lors, sur de pareilles données, construire cette *composition des consciences*, qui, si l'on en croit du moins les traducteurs de W. James, résumerait la *philosophie de l'expérience* ? De deux choses l'une, ou bien cette composition n'a pas de détermination, ou bien elle en a une. Si elle n'a pas de détermination, nous ne pouvons rien en dire, et si elle en a une quelconque, la liberté y reste inefficace, au moins dans de certaines limites, que nous pouvons toujours resserrer à volonté. Dès lors aussi, il nous sera loisible de faire l'hypothèse d'une hiérarchie de consciences superposées de telle sorte que les moins compliquées entrent dans les plus complexes, et nous nous sauverons du monisme en affirmant que cette complication, quoique dirigée tou-

jours dans le même sens, ne s'achève jamais par un tout complet, ou, en d'autres termes, que l'absolu n'est que le *Grenzbegriff* d'un progrès constant, mais, en définitive, tendant à des composantes *déterminées* au moins quant au méliorisme.

Il y a là, je crois, toute une série de contradictions (1), sur lesquelles W. James ne s'est point expliqué, contradictions qui nous obligent, d'une façon générale, à regretter la hâte de ses conclusions métaphysiques.

L'esprit vraiment *religieux* mù exclusivement par le sentiment tend au monisme et, pratiquement, n'a que faire de sa liberté, qu'il s'empresse d'ailleurs d'abandonner aux puissances supérieures.

La morale du travail et de l'action a plus de raison de postuler la liberté, et peut-être aussi quelque droit de considérer la personnalité d'un Dieu fini comme très apte à traduire l'obligation. Mais le déisme qu'elle pose ainsi représente une hypothèse morale dont le bien fondé ne suffit absolument pas à justifier l'expérience religieuse

(1) Je ne doute pas que W. James, dont je viens d'apprendre la mort, mort dont la brutalité sera vivement déplorée dans le monde philosophique, n'eût réussi à réfuter ces objections, que j'avais d'ailleurs pris la liberté de lui soumettre. Sa *métaphysique* était à peine ébauchée. Sans doute, le méliorisme implique-t-il un *postulat*, celui d'un monde *capable* de devenir meilleur, grâce à des agents libres, en ce sens que, dans leur sphère, ils peuvent actualiser des idéalités, dont ils sont du reste, de par la seule bonté de leur volonté, les auteurs responsables au regard de cette seule volonté. La hiérarchie des consciences se ferait alors dans le sens de l'étendue du *pouvoir*. Était-ce là, précisément, la pensée de W. James ? Ma dernière lettre, où la question était nettement posée, me revient avec cette annotation poignante, écrite par une main étrangère : *I regret your questions come too late ! W. James.*

qui est, on ne saurait se lasser de le répéter, toute autre chose.

Quant au pluralisme, il reste logique tant que l'on se borne à en faire une méthode morale, il devient incompréhensible et dangereux, au point de vue de la connaissance, dès qu'on essaie de le traduire dans les termes d'un système métaphysique.

BIBLIOGRAPHIE

W. JAMES. — *Pragmatism* (1907). Notamment lectures III, VIII.

- *La Philosophie de l'expérience*, traduction de *A Pluralistic Universe* (édit. Flammarion, 1910). Notamment : leçons II, IV, V, VI. Dans le recueil *The Will to believe*, 1902, *The Will to believe*, pp. 11-17. *Reflex action a. Theism*, pp. 111-145. *The dilemma of Determinism*, pp. 145-184. Traduit dans la *Critique Philosophique*, t. XXII.

Vu :

Lyon, le 14 juin 1910.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Lyon,*

L. CLÉDAT.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Lyon, le 15 juin 1909.

*Le Recteur,
président du Conseil de l'Université*

P. JOUBIN.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	5
CHAPITRE I ^{er} . — De la croyance	17
CHAPITRE II. — Mysticisme	25
CHAPITRE III. — La passion religieuse. — Discussion prag- matique de sa valeur.....	79
CONCLUSIONS.....	103
